CATÓLICOS, LIBERALES Y PROTESTANTES

El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)

Gabriela Díaz Patiño



246.50972
D277c
Acceso
Abierto

EL COLEGIO DE MÉXICO

CATÓLICOS, LIBERALES Y PROTESTANTES

EL DEBATE
POR LAS IMÁGENES RELIGIOSAS
EN LA FORMACIÓN
DE UNA CULTURA NACIONAL
(1848-1908)

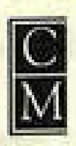
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

CATÓLICOS, LIBERALES Y PROTESTANTES

EL DEBATE POR LAS IMÁGENES RELIGIOSAS EN LA FORMACIÓN DE UNA CULTURA NACIONAL (1848-1908)

Gabriela Díaz Patiño

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.



EL COLEGIO DE MÉXICO

246.50972
D277c

201.7097209
D277c

Díaz Patiño, Gabriela

Católicos, liberales y protestantes : el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908) / Gabriela Díaz Patiño. – 1a. ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2016.

435 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-890-6

1. México – Religión – Aspectos sociales – Historia – Siglo XIX. 2. Iglesia protestante – México – Historia – Siglo XIX. 3. Iglesia católica – México – Historia – Siglo XIX. 4. Política cultural – México – Historia – Siglo XIX. 5. Libertad religiosa – México – Historia – Siglo XIX. 6. México – Religión – Aspectos sociales – Historia – Siglo XX. 7. Iglesia protestante – México – Historia – Siglo XX. 8. Iglesia católica – México – Historia – Siglo XX. 9. Política cultural – México – Historia – Siglo XX. 10. Libertad religiosa – México – Historia – Siglo XIX. 11. Ídolos e imágenes – México – Historia – Siglo XIX. 12. Ídolos e imágenes – México – Historia – Siglo XX. I. t.

10.08.16

Primera edición, 2016

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 Ciudad de México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-890-6

Impreso en México

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS

Este libro se basa en la tesis doctoral que presenté en El Colegio de México en 2010 y quiero expresar mi gratitud a todas las personas e instituciones que hicieron posible esta investigación desde su gestación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por financiar mis estudios de posgrado durante una gran parte de mi formación académica; a El Colegio de México, por permitirme formar parte de sus filas y por la beca que me extendió para la redacción final de la tesis. El proyecto de becas para estudiantes distinguidos del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM) ayudó a costear una parte importante de la pesquisa documental en archivos y bibliotecas, para lo cual también conté con la beca de Movilidad Nacional Santander-Universia. Sin el apoyo de estas instituciones mi investigación doctoral habría sufrido grandes inconvenientes.

Mi sentido agradecimiento va para el Dr. Guillermo Zermeño Padilla a quien tuve la suerte de tener en calidad de director de tesis. Traté de sacar el mayor provecho de la lectura y atinadas observaciones que hizo de mi trabajo y de la generosidad con la que acoge a sus estudiantes en El Colegio de México.

Los doctores Jorge Traslosheros Hernández, Andrés Lira, Jaime del Arenal, Alicia Azuela, Nelly Sigaut y Alfonso Alfaro, en calidad de lectores en los seminarios de investigación aportaron valiosos comentarios en torno a la versión original cuando fue presentado como tesis. También quiero agradecer a Luis Aboites, quien leyó minuciosamente el texto e hizo señalamientos de mucha utilidad. Asimismo agradezco en suma los comentarios y atinadas observaciones de los dictaminadores del texto

para su publicación; traté de seguir sus recomendaciones hasta donde me fue posible.

Para la investigación propiamente dicha conté con el apoyo y amabilidad de Berenice Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, encargados del Archivo Histórico del Arzobispado de México; a Ténoch David Sesma Meneses y a Consuelo Castillo, encargados del Archivo de la Iglesia Metodista de México, agradezco el apoyo prestado durante la pesquisa documental en dicho recinto. De la Biblioteca "Luis González y González", de El Colegio de Michoacán, quiero mencionar en especial a Emeterio Martínez Saldívar, quien me auxilió con los materiales del Fondo Especial. Desde Jalisco también recibí el apoyo de José Refugio de la Torre Curiel. Por último, a todo el personal de la Biblioteca "Daniel Cosío Villegas" en El Colegio de México mi más profundo reconocimiento.

Gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, bajo la Coordinación de Humanidades, pude retomar la investigación en el Instituto de Investigaciones Históricas. A esta institución todo mi agradecimiento por el tiempo y por el espacio para dar forma final al texto. En especial quiero agradecer al doctor Jorge Traslosheros Hernández por el intercambio académico durante los dos años de mi estancia posdoctoral y por su calidez humana.

Por último, quiero agradecer y dedicar este trabajo a mis padres, a mis hermanos y a mis sobrinos. A Israel, a Mónica y a Juan Carlos porque los quiero. A Martín, a Israel y a Goretti por la frescura de su presencia en mi vida. A Martín Díaz por transmitirme un modelo de responsabilidad y disciplina y porque de forma indirecta es él quien orientó mi pasión por la Historia en general y por la Historia del catolicismo en particular. A la presencia y recuerdo de Guadalupe Patiño por su legado de amor, por su ejemplo de vida y por recordarme insistentemente que hay que sonreír.

PRÓLOGO

Mi aproximación al tema de las imágenes religiosas es consecuencia de un largo camino académico. Comenzó durante la elaboración de mi tesis de licenciatura en historia, en la cual me propuse contar la historia de lo que pasó en la arquidiócesis de Michoacán en relación con el establecimiento del catolicismo social entre los años que van de 1897 a 1913. Presenté a los actores que estuvieron a favor y en contra del proyecto católico-social en sus inicios, traté de establecer el diálogo entre la organización de los católicos para la realización de dicho proyecto y el debate que se generó con el gobierno liberal de Michoacán.[1] Cuando se decidió dar conclusión al trabajo, observé, entre otras cosas, que la fecundidad de fuentes daba pie a diversas problemáticas, una de las cuales era el desarrollo de las formas devocionales en los siglos XIX y XX, tema prácticamente ignorado por la historiografía nacional hasta aquel momento.

La lectura de las fuentes me hizo percibir un panorama devocional distinto al de la época colonial. Durante la gestión arzobispal de Atenógenes Silva y Álvarez Tostado (1900-1911) en la arquidiócesis de Michoacán, clérigos y seglares describían en sermones, disertaciones, apologías, artículos periodísticos o de revistas una importante oleada a favor de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. La continuidad discursiva y el fortalecimiento

[1] Producto de esa investigación son los siguientes artículos de mi autoría: Díaz, "Un arzobispo entre dos fuerzas: el proyecto católico-social de Atenógenes Silva en Michoacán", 2000, pp. 29-33; "Francisco Elguero Iturbide, un historiador católico frente al positivismo", 2001, pp. 151-166; "El catolicismo social en la arquidiócesis de Morelia. 1897-1913", 2003, pp. 97-134; "Ideología y política de los católicos en Michoacán: una mirada a través de la prensa católica, 1899-1914", 2007, pp. 183-207.

de dicha devoción me hicieron pensar en la relevancia histórica y en el impacto social de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en la arquidiócesis de Michoacán a finales del siglo XIX y principios del XX. Por eso, cuando ingresé a El Colegio de Michoacán presenté esa temática de investigación, y en su desarrollo pude establecer los nexos entre la construcción social de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús y la reestructuración de la organización eclesiástica en la arquidiócesis de Michoacán entre los años de 1875 a 1923. Sin embargo, el problema del alcance emotivo de la devoción al corazón deífico y su incidencia en la construcción de la sociabilidad de los fieles quedaron todavía en el aire y ése, según pensé, sería el objeto de mi siguiente investigación.

Aunque desde un inicio tuve claro que lo que me interesaba era observar la incorporación y los efectos de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en la religiosidad de los fieles, a medida que avanzaba en el análisis de las fuentes consultadas, tras revisar a no pocos autores y en gran parte por las persistentes observaciones que recibí de mi director de tesis –en cuanto a convertir a las imágenes devocionales en mi objeto de estudio– llegué a la conclusión de que para entender el fenómeno devocional decimonónico en México había que hacer una revisión de lo que las imágenes de devoción católica significaban en el contexto nacional. Por tanto, mi trabajo tenía que ser una historia de la imagen devocional en el México decimonónico. Había que revalorar el significado de la imagen religiosa integrándola a los contextos a los que pertenece, esto es, lo religioso, lo espiritual, lo social y también lo político. En el proceso de recepción religiosa, las imágenes son cargadas de significados –no necesariamente similares– por quienes las crean y por quienes las observan. En ese sentido, es fundamental considerar los contextos devocionales o religiosos, pues son los que constituyen el camino más viable para reconstruir tanto las razones que pudieran guiar a los creadores como la mirada de aquéllos para quienes son construidas las imágenes religiosas. En ese sentido también fue importante establecer la conexión entre la producción de las imágenes devocionales y la evolución de las ideas religiosas.

A través del estudio de la formación de la imagen devocional es posible internarse en los significados religiosos y espirituales depositados durante la creación de la imagen, en los intereses políticos y sociales involucrados, en las prácticas religiosas, en la sociabilidad de la imagen, en la evolución

y transformación de los contenidos; en fin, sumergirse en la cultura visual del catolicismo.

A partir de la importancia histórica que tiene el análisis de este fenómeno, en el presente trabajo se intenta hacer una primera aproximación al estudio de la imagen religiosa desde una perspectiva de la historia cultural, entendida como el estudio de las prácticas a través de las cuales los individuos aprehenden y organizan la realidad social. Si bien, un estudio de las imágenes de devoción católica implica tanto el análisis de quienes las crean como de quienes las reciben y apropian, este libro se concentra en los grupos de elite que reciben, construyen y difunden los sentidos de las imágenes devocionales en la segunda mitad del siglo XIX. Esperamos que nuestras reflexiones permitan abrir con profundidad el estudio a la mirada de los fieles, quienes dan otra razón de ser a las imágenes devocionales. En suma, esta investigación reflexiona sobre la formación de una cultura nacional vista a través del debate generado por los discursos sobre los usos y funciones de las imágenes de devoción católica en el proceso de Reforma liberal en la arquidiócesis de México.

[illegible]

INTRODUCCIÓN

En la historia del cristianismo las imágenes han mantenido un papel esencial. De acuerdo con la doctrina eclesiástica primero fueron las Escrituras hebreas –Antiguo Testamento– las que marcan las normas y preceptos por los que debía regirse el pueblo hebreo y en donde se anuncia la llegada de un Mesías; luego vino la Palabra de Jesucristo, que quedó registrada en el Nuevo Testamento, y después llegaron las imágenes figurativas como instrumentos de apoyo para la evocación, memoria y el perpetuo recuerdo de la Pasión de Jesucristo. Por eso la definición de imagen en los inicios de la construcción teológica del cristianismo fue primordial para explicitar la esencia misma de Dios, sus manifestaciones ante los hombres y distinguirse de prácticas paganas.[1] De tal forma que las imágenes religiosas, entendidas en este estudio como la representación simbólica de los contenidos doctrinales, han acompañado la formación, evolución y permanencia del cristianismo. En ese sentido, todo estudio sobre las imágenes cristianas obliga necesariamente al análisis de la interacción entre las representaciones visuales y textuales.

[1] Los Padres de la Iglesia del siglo IV construyeron, a partir de los fundamentos de la teología trinitaria, las bases de una política de la imagen cristiana. Desde su visión, Padre, Hijo y Espíritu Santo no son personas distintas sino distintos modos de manifestación del Dios consustancial. Por consiguiente se apuntaba que la representación de Dios sólo es posible a partir de la comprensión de la existencia del Hijo de Dios; Jesucristo es la imagen de Dios. Por eso, según la doctrina patrística, las primeras imágenes figurativas de la cristiandad hicieron referencia a Jesús: el pez, el cordero, el pelícano alimentando a sus polluelos con su propia sangre y los anagramas de Cristo. Véase Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, 1999, pp. 15-26.

Una parte importante de la cultura visual del cristianismo se ha construido en función de los acuerdos y desacuerdos sobre la legitimidad de los usos de las imágenes devocionales. La construcción de la imagen cristiana dio inicio con la representación de símbolos cristianos y escenas del Antiguo Testamento encontradas en las paredes de las catacumbas durante los primeros siglos de nuestra era. Conforme transcurrió el tiempo esas imágenes simbólicas se fueron complejizando. Más tarde, el valor espiritual que se proporcionó a las primeras reliquias de los mártires cristianos suscitó la producción de imágenes crísticas en los receptáculos que las guardaban y detonó la veneración a las imágenes de esos objetos; el origen sobrenatural depositado sobre otras imágenes, como el paño de la Verónica en el que, de acuerdo con la tradición cristiana, se grabó el rostro de Jesucristo tras secarse el sudor camino al monte Calvario, fueron también motivo de veneración entre los primeros cristianos. Pero la conversión del emperador romano Constantino, junto con el establecimiento del catolicismo como religión oficial del Imperio y el mito de la "visión de la cruz" durante la batalla del Puente Milvo, hicieron de las imágenes religiosas una política de Estado. Así, la ascendente producción de representaciones de Cristo y escenas bíblicas hasta los siglos VI y VII ocasionó la integración de éstas con imágenes de los emperadores cristianos para promover entre los súbditos la relación entre Dios y el soberano.

Vino entonces la iconoclasia bizantina, sustentada sobre el argumento de la imposibilidad de una representación de lo divino a través de la producción humana de imágenes y en donde el propio misterio de la Encarnación, retomado por los teólogos de los siglos VIII y IX, no alcanzaba a los defensores de los íconos para justificar la representación de Jesucristo como imagen de Dios, desatando entonces la furia contra las imágenes sacras.[2] Ante el desacuerdo, fundamentalmente teológico, se separaron las

[2] De acuerdo con la doctrina cristiana la Encarnación es el misterio y el dogma eclesiástico que hace referencia a la doble sustancia (divina y humana) depositada en la persona de Jesús como hijo de Dios. Para los defensores iconódulicos de los siglos VIII y IX, las palabras de san Pablo: "Él es la imagen del Dios invisible" (Col., 1, 15) y "a Dios nadie lo vio jamás; el hijo único que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer" (Jn. 1, 18), son la evidencia bíblica de que siendo Jesús el Verbo hecho carne para habitar entre los hombres y haciéndose tangible, es como se hace posible la representación figurativa del Dios hecho carne. Sobre el desarrollo de los usos de la imagen cristiana en los primeros siglos de nuestra

iglesias cristianas de Oriente y Occidente. Apoyados por la continuidad que seguían dando las masas a la tradición de adorar y evocar por medio de imágenes sacras, un sector importante de la Iglesia católica romana emprendió la construcción de una teoría y política de la imagen visual y mental, decidida a tocar la sensibilidad de los pueblos e impregnar el entorno privado y público de las sociedades. Sin dejar de escucharse voces opositoras –como la de San Bernardo–, las imágenes fueron utilizadas como medio de adoctrinamiento, como objetos de culto y como estímulo para la meditación.[3] Pasaron los siglos y Occidente se llenó de monumentales construcciones eclesiásticas, ricamente decoradas y saturadas de imágenes escultóricas y pictóricas. También aumentaron los rituales en torno de esas imágenes religiosas artísticas o de otras nuevas, cuyos orígenes divinos les concedían grandes celebraciones populares.

Ante este escenario, ya en el siglo XVI, nuevamente surgieron desde el interior mismo de la institución eclesiástica diversas posturas contra los usos que se estaban dando a las imágenes religiosas. Para Lutero, Calvino y Erasmo de Rotterdam –este último dentro de la corriente cristiana más ortodoxa– el abuso de las imágenes sacras estaba fomentando la superstición en las poblaciones, por tanto se hacía necesario que la institución eclesiástica impulsara una devoción a Cristo más interior y personal; a este argumento se sumó el de una nueva controversia iconoclasta –manifestada con la destrucción masiva de templos y sus imágenes–, que pretendía una revalorización de la Palabra (la Biblia) y la suspensión del culto conferido a las imágenes religiosas de la Virgen María y los santos. La Reforma protestante conllevó una nueva escisión de la Iglesia católica romana, cuya respuesta a la iconoclasia protestante se dio en el Concilio de Trento (1545-1563) en donde –con el apoyo teórico de la Compañía de Jesús– se estableció la legitimidad canónica y devocional de las imágenes religiosas; se impulsó un mayor culto sobre aquellas imágenes que se consideraban de origen divino, y sobre las elaboradas por mano humana y que, desde

---

era y la iconoclasia bizantina véase Grabar, *La iconoclastia bizantina*, 1998; Besançon, *La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia*, 2003; Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, 1999.

[3] Una síntesis importante sobre el desarrollo de la imagen religiosa del periodo posterior a la querella bizantina de las imágenes la encontramos en Gombrich, *Los usos de las imágenes*, 2003, pp. 48-79 y en Plazaola, *El arte sacro actual*, 1965, pp. 363-426.

la perspectiva conciliar, perpetuaban la memoria del sacrificio del Hijo de Dios para el perdón de los pecados, los sufrimientos de María y el ejemplo de vidas de santidad. Dio inicio entonces otra etapa importante en la producción artística católica, cuya expresión estuvo dirigida a excitar al máximo las emociones de los espectadores. Esta etapa se prolongó hasta finales del siglo XVIII, momento en el que la Iglesia católica y el catolicismo enfrentaron un nuevo periodo de crisis.

Si bien, las ideas ilustradas habían cuestionado los dogmas, estructuras y sistema de valores de la Iglesia católica, las revoluciones de finales del siglo XVIII –Revolución industrial, Revolución francesa y las revoluciones de independencia en América– vinieron a debatir directamente el lugar que debía ocupar la religión bajo el establecimiento de un nuevo régimen, constituido por los nacientes Estados nacionales. El amplio poder económico, político y social que manejaba la Iglesia católica romana impedía, desde la perspectiva liberal, el establecimiento de Estados nacionales seculares y autónomos. Dio principio entonces en Occidente una política generalizada dirigida a debilitar las estructuras organizativas de la institución eclesiástica: nacionalización y amortización de bienes eclesiásticos, supresión de órdenes religiosas, masculinas y femeninas, y la secularización de los nacimientos, el matrimonio y las defunciones. Pero, además de las respuestas de las jerarquías eclesiásticas, los Estados liberales se enfrentaron con un muro mucho más profundo de traspasar: el modo de vida de las poblaciones, fundamentado por las ideas y costumbres del catolicismo. El nacimiento, la vida infantil, adolescente y adulta y hasta la misma muerte, la educación escolar, los valores morales y éticos, la asistencia pública estaban guiados por una cultura católica milenaria. De ahí que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, muchos gobiernos liberales comenzaran a ver la necesidad de erradicar esas formas culturales que, desde su perspectiva, impedían la concreción de Estados con claros principios de libertad, igualdad y de progreso social. A decir de Christopher Clark, esas políticas representaron en la Europa del Este una "guerra cultural" en la que los valores y las prácticas colectivas de la vida moderna estaban en juego.[4]

[4] Clark y Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, 2003, pp. 5-9.

La Iglesia católica dio diversas respuestas a las transformaciones que se estaban suscitando. Si bien, una de las reacciones más conocidas fue la condena que hizo Pío IX de todas las ideas que cuestionaban doctrinal y estructuralmente a la institución eclesiástica, pronto la Santa Sede dirigió sus esfuerzos a encontrar los mecanismos para fortalecer la cultura católica, frente al proyecto liberal de introducir en las sociedades una "cultura secularizada". En ese terreno las imágenes de devoción católica jugaron un papel fundamental; fueron revaloradas por la institución eclesiástica como una vía de defensa contra los cambios políticos, sociales, culturales y económicos planteados por el liberalismo y por el avance del protestantismo. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX se construyó un modelo devocional renovado, representado por las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, por el Sagrado Corazón de Jesús y por San José. La inserción de este modelo devocional en las sociedades surgidas de las revoluciones tuvo efectos de aceptación, pero también de rechazo y crítica.

En este contexto es que la presente investigación explora la relación entre las imágenes de devoción católica, la política de reforma religiosa del Estado mexicano y un proyecto de redefinición del catolicismo en el México decimonónico. El propósito obedece a un interés concreto: entender el efecto que la secularización decimonónica tuvo sobre la cultura católica[5] y las respuestas que en el plano doctrinal y religioso dio la institución eclesiástica en México frente a la gran ola revolucionaria que se generó en el siglo XIX. Las imágenes de devoción católica representan una ventana idónea para observar qué fue lo que ocurrió con el catolicismo practicado en México a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

La historiografía que aborda el tema de la Iglesia católica mexicana decimonónica ha hecho poca referencia al efecto que las políticas de separación de poderes de ambas instituciones tuvieron sobre la cultura católica.[6]

[5] Por cultura católica se entiende en esta investigación el modo de vida (costumbres, prácticas religiosas, cosmovisión de la existencia, el modo de ser y hacer frente a las circunstancias sociales, políticas y económicas de una sociedad) que hombres y mujeres de todos los estratos sociales adoptaron en todos los ámbitos de la vida, siguiendo las pautas de la Iglesia católica romana.

[6] Desde la década de los noventa del siglo XX la historiografía mexicana ha abordado el tema sobre el desarrollo de la Iglesia católica en el México decimonónico desde una perspectiva esencialmente política en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado. Los pioneros

¿Cuál era el paisaje devocional en el siglo XIX? o, ¿en qué medida las políticas religiosas tomadas por los gobiernos liberales afectaron la espiritualidad y religiosidad de las naciones católicas? son cuestiones que no habían sido abordadas por la historiografía eclesiástica y religiosa de los siglos XIX y XX hasta hace muy poco. Justamente, nuestro diálogo en esta investigación se establece con aquellos trabajos que han abordado el tema del impacto de la secularización decimonónica sobre la cultura católica en general y sobre las imágenes religiosas en particular.

Para el caso de México los esfuerzos se han concentrado en el virreinato.[7] El tema de las implicaciones políticas de ciertas devociones en el Méxi-

---

sobre el tema fueron: Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, 1981; Ceballos, *El catolicismo social, un tercero en discordia:* Rerum Novarum, *la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1991; Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, 1994; Meyer, *Catolicismo social en México hasta 1913*, 1992. En los últimos años en México se han estado realizando trabajos que abordan el tema del catolicismo social desde una perspectiva regional, entre otros: O'Dogherty, *De urnas y sotanas. El partido católico nacional en Jalisco*, 2001; Barbosa, "La Iglesia y el gobierno civil", 1998; Menéndez, *Iglesia y Poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, 1995; Padilla, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, 1992; Enríquez Licón, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en la Sonora porfirista*, 2002; Bautista, "Clérigos virtuosos e instruidos" y "Entre la disputa y la concertación", 2001; Guerra, "Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)", 2005, pp. 42-73 y "La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940", 2007, pp. 121-153. Estos trabajos, junto con varios otros, representan un esfuerzo importante por tratar de explicar la complejidad del pensamiento católico decimonónico en México.

[7] Serge Gruzinski ha recordado el peso estratégico y cultural de las imágenes religiosas en la construcción del México colonial y barroco. Sin embargo, Gruzinski le dio peso exclusivo a la imagen al grado de concluir que el catolicismo es una religión de la imagen, olvidando que también comprende palabras, principios, ceremonias e instituciones que son tan fundamentales en la conformación del catolicismo como las imágenes. No obstante, el trabajo de Gruzinski nos muestra las múltiples posibilidades de análisis que nos proporcionan las imágenes. En ese sentido Gruzinski plantea que "la guerra de las imágenes abarca, además del tema de las luchas por el poder, temas sociales y culturales" y que "la imagen puede ser el vehículo de todos los poderes y de todas las vivencias". Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 1994. Por su parte, William B. Taylor se ha aproximado al estudio de las imágenes religiosas en México con el propósito de explicitar el catolicismo sincrético que se desarrolló en la región centro-occidente del país. En uno de sus varios trabajos sobre el tema, Taylor analiza una estampa de Nuestra Señora del Patrocinio, mandada hacer a

co de los siglos XIX y XX, aunque poco, ya ha comenzado a ser explorado. Se ha analizado particularmente la imagen del Sagrado Corazón de Jesús desde los usos políticos en que se vio envuelta dicha imagen religiosa.[8] Asimismo, sobre la utilización de las imágenes religiosas como mecanismos para enfrentar el proceso de nacionalización de los bienes eclesiásticos en México se han realizado varios estudios, así como sobre la conexión que existió entre las imágenes de devoción católica (particularmente la imagen guadalupana) y la política durante las luchas ideológicas más intensas entre liberales y conservadores.[9] Aunque poco, se ha abordado la forma en la que

mediados del siglo XVIII, y la confronta con el relato textual en torno de la historia de la devoción que realizó el fraile Francisco de la Rosa, con el propósito de entender los usos y funciones que se le otorgaron a esa imagen devocional. Taylor, "Nuestra Señora del Patrocinio y fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII", 1998, pp. 281-312. Y estableciendo, en otro artículo, un registro de imágenes escultóricas de cristos en varias comunidades campesinas de la región centro-occidente de México, pudo determinar que la devoción a imágenes crísticas era tan fuerte como las imágenes marianas. Taylor, "Two shrines of the Cristo Renovado: religion and peasant politics in late colonial Mexico", 2005, pp. 945-974. Pierre Ragon centra uno de sus estudios en analizar las formas en las que fueron introducidas las imágenes y la devoción de los santos en el México colonial; con ello aborda el tema del catolicismo que se creó en la Nueva España. El trabajo de Ragon se aproxima más al estudio de las formas devocionales, que en el caso de México se han concentrado fundamentalmente en las imágenes marianas de la época colonial. Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, 2003.

[8] Correa, "El rescate de una devoción jesuítica. El Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX", 1998, pp. 369-380; Torres Septién, "De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919-1960)", 2004, pp. 113-154; en este trabajo la autora estudia las implicaciones políticas en la construcción del monumento a Cristo Rey en Silao, Guanajuato; Díaz Patiño, *Renovación espiritual y proyecto nacional*, en dictamen, 2010; Rodríguez, "El Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales", 2009, pp. 145-167. Jaime del Arenal Fenochio hace una sugestiva investigación sobre la introducción de la devoción de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Jesús en México a través del registro de imágenes escultóricas y pictóricas en varios templos del país y del análisis de los devocionarios. Arenal, "Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón", 1998, pp. 159-174. Recientemente el trabajo doctoral de José Alberto Moreno abre nuevas pautas para el estudio de la religiosidad mexicana a finales del siglo XIX y principios del XX. Moreno, "Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920", 2010.

[9] Tapia, "Identidad social y religión en el Bajío zamorano. El culto a la Purísima un mito de fundación, 1850-1900", 1986. En este artículo se destaca la devoción mariana en

los fieles han vivido su relación con los movimientos de conflicto religioso, es decir, sobre cuáles fueron las circunstancias que los motivaron a participar o no dentro de los proyectos eclesiásticos.[10] En ese sentido existen algunas propuestas de observar los fenómenos religiosos a partir de los espacios de sociabilidad que se generan, es decir, de los lugares y las prácti-

---

la segunda mitad del siglo XIX como una forma de construcción de la identidad cultural de la población zamorana, tanto de la clase dominante como de la población más humilde al identificar en la imagen un medio para recuperar la salud frente a la epidemia de cólera morbus que había diezmado a la población. Para la clerecía zamorana la Purísima Concepción fue una forma de identificación de lo propio frente a la imagen guadalupana. Tapia Santamaría analiza las relaciones entre las prácticas religiosas en torno a la Purísima Concepción y la presencia de la tropa liberal en Zamora, el desencadenamiento de la epidemia y el control del clero diocesano sobre la homogeneización y uniformidad del culto. La devoción a María también se destaca en los trabajos de Ceballos, "Siglo XIX y guadalupanismo: de la política a la coronación y de la devoción a la política", 1998, pp. 317-332, y Adame, "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895", 1997. Ambos trabajos describen la forma en la que la facción más intransigente del catolicismo mexicano de finales del siglo XIX promovió sus planes de organización interna apoyándose sobre todo en el culto a la virgen de Guadalupe por ver en ella un símbolo de identificación con las particularidades e intereses nacionales. Otro trabajo de gran importancia para entender la religiosidad mariana del siglo XIX es el estudio de Cecilia Bautista, "Dos momentos en la historia de un culto", en donde analiza la historia devocional de la imagen de la Virgen de Jacona o Nuestra Señora de la Esperanza desde los orígenes del mito devocional hasta la coronación de la imagen en el año de 1886. Bautista, "Dos momentos en la historia de un culto", 2006, pp. 11-48.

[10] Gabriela Aguirre analiza las movilizaciones católicas, cubiertas con el velo de celebraciones religiosas, realizadas en la segunda década del siglo XX como respuesta a las políticas anticlericales de los gobiernos posrevolucionarios. Aguirre, "Acciones y reajustes del clero católico en México", 1998, pp. 27-50. Becker y Jennie Purnell señalan al respecto, que la historiografía que aborda el llamado periodo postrevolucionario ha contribuido a crear una imagen de pasividad y manipulación absoluta de los sectores campesinos y obreros, por una parte, y del grupo seglar en lo referente a la historia eclesiástica, por otra. Asimismo que se les ha dejado fuera, como actores activos, del proceso histórico de formación del Estado mexicano. Becker, *Setting the Virgin on fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*, 1995, p. 4. Purnell, *Popular movements and state formation in revolutionary Mexico. The agraristas and cristeros of Michoacán*, 1999, pp. 1-4. Véanse también Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism*, 2009; Rugeley, *Of wonder and Wise men. Religion and popular cultures in southeast Mexico, 1800-1876*, 2001.

cas en donde se presentan las representaciones religiosas. Estos espacios de sociabilidad pueden ser institucionales o populares.[11]

Esta investigación presenta el debate ideológico entre católicos, protestantes y liberales a propósito de un elemento, en apariencia mínimo, como puede pensarse que es la imagen religiosa. Nos propusimos ver el discurso en torno a la imagen sacra que esos tres actores sociales construyeron. Por una parte, las respuestas del papado frente a una nueva asonada contra las imágenes del catolicismo emprendida por los nacientes Estados nacionales y, por otra, la movilización en contra de los usos de las imágenes de devoción católica que iniciaron los gobiernos liberales en México y los grupos protestantes que se instalaron en la arquidiócesis de México y, finalmente, la recepción de la jerarquía eclesiástica mexicana al modelo devocional romano y su respuesta a la política religiosa de Estado.

La delimitación espacial y temporal se estructuró a partir de la dimensión internacional, nacional y regional que caracteriza la relación jerárquica de la institución eclesiástica. A lo largo del siglo XIX y los primeros años del XX, las imágenes devocionales fueron revaloradas desde el Vaticano no sólo como una vía de defensa contra la secularización, también como una forma de adaptación espiritual para mantener la fe y el modo de vida católico. Desde la cúpula papal se diseñó un aparato de organización que pretendía reforzar la cultura católica adaptada a las nuevas circunstancias históricas. Para ello se fue introduciendo, a través de diversos mecanismos, un proyecto de "restauración religiosa" sintetizado en un renovado modelo devocional (1848-1899). Por su parte, el episcopado mexicano atendió a la propuesta romana, pero las respuestas al proyecto papal fueron distintas en cada diócesis. En el terreno de las imágenes devocionales las posturas de los arzobispos se vieron reflejadas por el énfasis puesto en la aplicación de las disposiciones papales para introducir el modelo icónico devocional. Por tanto, he seleccionado la arquidiócesis de México como universo de análisis debido a que experimentó tanto el proyecto diseñado por la Santa Sede al pie de la letra como un proyecto que pugnaba por la restaura-

[11] Aunque de forma indirecta el trabajo de Patricia Londoño aborda el tema de las imágenes religiosas dentro de las escuelas y asociaciones católicas, logrando reconstruir la sociabilidad religiosa decimonónica en las provincias colombianas de Medellín y Antioquia. Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*, 2004.

ción eclesiástica y religiosa desde la experiencia nacional, circunstancias que se llevaron al terreno de las imágenes devocionales. En ese sentido, la periodización se estableció a partir de la postura de los gobiernos liberales en México en relación con las imágenes devocionales (1856-1881), en cuanto al discurso iconoclasta de los grupos protestantes (1850-1900) y por la organización interna de la jerarquía eclesiástica mexicana (1855-1908). De esta forma el tiempo de estudio considerado va de 1848, año en el que tomó posesión de la silla pontificia Pío IX –el promotor inicial de un renovado modelo devocional– a 1908, año en el que el arzobispo de México, Próspero María Alarcón, renovó la consagración de los fieles de la arquidiócesis a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús en un acto público de amplias proporciones.

A lo largo de la investigación se recabaron diversos tipos de fuentes documentales. Siguiendo el criterio de identificar los espacios de socialización de las imágenes devocionales registramos los repositorios donde se encuentran los materiales en el espacio institucional, éstos son: iglesias, museos, archivos eclesiásticos, bibliotecas y hemerotecas. En estos repositorios nos encontramos con pinturas, esculturas, manuscritos y textos impresos que han sido importantes para entender la dimensión de la inserción de ciertas imágenes devocionales: folletería, memorias de las reuniones, circulares de los obispos, reglamentos de asociaciones, sermones, conferencias, artículos de periódicos o revistas y boletines eclesiásticos.

Por otra parte, a diferencia del arte sacro de los siglos postridentinos, en donde hay una preeminencia de la pintura sobre la escultura, en el siglo XIX hubo una disminución importante en el terreno de la producción pictórica.[12] Desapareció el dramatismo expresivo del barroco, desvaneciéndose el "imperio de los sentidos" al que alude Humberto Borja,[13] y aparecieron el realismo y el naturalismo, en el que lo que importa es alcanzar la realidad que está más allá de los sentidos y que es irrepresentable. Eso es lo que podemos observar en el registro de imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José dentro de algunas de las iglesias en las que pudimos realizar un levantamiento fotográfico. La información sobre esas y otras imágenes dentro de

[12] Plazaola, *Historia del arte cristiano*, pp. 251-273.

[13] Borja, *La construcción del sujeto barroco*, 2002, p. 4.

los templos de las parroquias pertenecientes a la arquidiócesis de México, principalmente del Valle de México, se complementó con los registros de imágenes religiosas de la Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural. El registro más o menos puntual de las imágenes devocionales en la arquidiócesis nos permitió trazar la extensión geográfica de las devociones anteriormente citadas dentro de la jurisdicción eclesiástica señalada. Para ello pudimos revisar la correspondencia de los curas párrocos en la que solicitaban información sobre los lugares que debían ocupar las imágenes religiosas.

Entre los archivos eclesiásticos revisados se encuentran: el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) y el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano (ACCM). En ambos repositorios se encuentran documentos que permitieron observar las normas establecidas por las autoridades eclesiásticas para el cumplimiento de los deberes religiosos. Para el tema que nos ocupa, las imágenes devocionales, encontramos fuentes diversas, desde las Actas Capitulares que nos permiten conocer las negociaciones, discusiones y acuerdos entre el cabildo eclesiástico y el arzobispo en relación con la forma de llevar a efecto determinadas devociones; o bien, la correspondencia entre curas párrocos donde preguntan sobre el ordenamiento de las imágenes religiosas en los templos e informan sobre la desaparición, robo o incidentes de algunas imágenes devocionales. En el AHAM se encuentra gran parte de la documentación que generaron las gestiones arzobispales de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891) y de Próspero María Alarcón (1891-1908). A partir de la revisión detallada de las fuentes hemos podido observar el grado de devoción que se le dio a cada imagen religiosa y, por consiguiente, las preferencias devocionales y de proyectos religiosos de cada gestión arzobispal.

La documentación sobre la normatividad que siguieron las imágenes devocionales desde los distintos niveles de la autoridad eclesiástica se complementó con las fuentes encontradas en el Fondo Especial de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de México, el Fondo Reservado y la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional y la Colección Especial de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas en El Colegio de México. Gran parte de la documentación emitida por la Santa Sede, como son las encíclicas y mandatos pontificios o las actas del Concilio Vaticano I y del Plenario Latinoamericano, se encuentran en dichos recintos. De la misma forma catecismos,

novenarios, cartas pastorales o edictos y mandatos expedidos durante las gestiones arzobispales de Labastida y Dávalos y de Próspero María Alarcón, así como las actas y decretos de los concilios provinciales que se llevaron a cabo a fines del siglo XIX se encuentran en los fondos especiales de estas bibliotecas.

El cuidado que tuvo la Iglesia católica para registrar los momentos más importantes en la vida de los individuos, como lo era la forma de efectuar el culto y devoción a Cristo, a las vírgenes y a los santos, nos permite observar que la documentación oficial muchas veces era criticada, cuestionada o simplemente desobedecida; los curas párrocos y los mismos feligreses están en constante comunicación con las autoridades eclesiásticas. Si quieren realizar una fiesta, una procesión, si quieren coronar una virgen, tienen que consultar al arzobispo. De esta forma tenemos que la documentación generada por la Iglesia permite percibir la dinámica de la sociedad y sus valores.

Las crónicas de alguna celebración religiosa, como la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María celebrada en México en abril de 1855, en distintos lugares del arzobispado de México o de la República Mexicana; planteamientos litúrgicos o teóricos; la transcripción de algunos sermones, o bien, los reglamentos de las asociaciones devotas que se establecieron a lo largo del siglo XIX y primeros años del XX con el objetivo principal de fomentar ciertas prácticas devocionales en torno a algunas imágenes religiosas, permiten observar las circunstancias en las que se presentaron algunas devociones, los cambios y adhesiones que sufrieron las expresiones religiosas alrededor de dichas imágenes y la participación de distintos actores. Tanto la prensa católica como la folletería generada por las asociaciones católicas, sostenidas la gran mayoría por seglares, imprimieron en sus páginas diversas ideas que explicaban el sentido y prácticas de las devociones fomentadas por la Santa Sede a lo largo del siglo XIX. La Hemeroteca Nacional y la Biblioteca Nacional concentran gran parte de esas fuentes documentales. El Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso (antes Condumex) resguarda documentación que permite complementar la información proporcionada por los archivos eclesiásticos, la prensa y las asociaciones católicas. Asimismo, la revisión de las Leyes de Reforma, la Ley Orgánica y otras disposiciones del Estado en materia de religión nos permitieron observar el proyecto de Reforma Religiosa del Estado.

En cuanto a las fuentes protestantes pudimos consultar el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, en donde se encuentran en su totalidad varios de los periódicos editados durante esos años por la Iglesia metodista. Asimismo, en la Biblioteca y en la Hemeroteca Nacional consultamos otros periódicos y diversos impresos protestantes. Las mismas fuentes eclesiásticas nos proporcionaron importantes datos sobre el progreso del protestantismo en la arquidiócesis y sobre diversos escritos de propaganda iconoclasta que habían sido prohibidos por la jerarquía católica en aquel momento. Con todo, la información que domina es la generada por las instituciones religiosas y por el Estado.

Comencemos ahora nuestro recorrido por el pasado de muchas imágenes devocionales que hoy son tan representativas para una parte importante de la población nacional.

[illegible] Iglesia Catedral de México [illegible]

[illegible]

[illegible] Congregación de María [illegible]

Primera parte

EL MODELO DEVOCIONAL ROMANO Y LA REFORMA RELIGIOSA EN MÉXICO

1. RENOVACIÓN ESPIRITUAL Y REDEFINICIÓN DEL ÍCONO CRISTIANO (1823-1899)

Para la religión católica el siglo XIX representa un momento de profundas reflexiones sobre su razón de ser. Müller-Armack describe en detalle cómo los descubrimientos en el terreno de las ciencias naturales, pero fundamentalmente las ideas de progreso, del dominio de la razón, de la libertad y del bienestar de los individuos influyeron notoriamente en un decaimiento del espíritu religioso y "descreimiento de Dios".[1]

Hacia finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX, las autoridades eclesiásticas desde distintas regiones de Europa reconocieron con preocupación el desencanto y enfriamiento de la vida religiosa que se estaba dando en todos los estratos sociales.[2] Ese fenómeno de decaimiento

[1] Müller-Armack, *El siglo sin Dios*, 1986, pp. 62-76.

[2] Según Peter M. Jones, quien estudió varias comunidades rurales del sur de Francia en las cuales se dio un proceso de conversión masiva al protestantismo, el desencanto religioso fue producto del clima revolucionario de fines del siglo XVIII, el cual sirvió como "catalizador de las tendencias latentes" de esos pueblos, que de tiempo atrás venían luchando contra la institución eclesiástica, al grado de llegar a abandonar el culto católico. Jones, "Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (Fin XVIII[e] et XIX[e] siècles)", 1987, pp. 91-115. William J. Callahan resalta que en la España de la segunda mitad del siglo XIX se dio un proceso de acelerada "descristianización", pero que desde las primeras décadas del siglo el clero reportaba señales claras de alejamiento de la religión. Asimismo, observa que para la clerecía decimonónica el liberalismo, la secularización y los cambios económicos eran factores que provocaban una especie de incredulidad entre los fieles católicos. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874*, 1986, pp. 241-246. Por su parte, Jean Delumeau argumenta que los efectos de las revoluciones políticas sometieron al antiguo mundo religioso, otrora estable, a fuertes tensiones; y que la cristianización en vísperas de las grandes convulsiones que se produjeron en las postrimerías del siglo XVIII estaba

del espíritu religioso se acentuó aún más con el avance de las ideas liberales y la política de separación de poderes de la Iglesia católica y el Estado, que emprendieron hacia mediados del siglo XIX diversos gobiernos en Europa y América. A las medidas tomadas en el orden económico (incautación de bienes eclesiásticos), administrativo (supresión de órdenes religiosas) y de organización de la institución eclesiástica (injerencia del Estado en la administración del matrimonio, defunciones, educación y asistencia social) siguieron otras en el campo de las manifestaciones externas del catolicismo (reducciones de festividades religiosas). Con ciertas políticas, unas más radicales que otras, los gobiernos liberales en general defendieron la idea de conservar las creencias espirituales en el terreno personal y, por tanto, toda práctica religiosa debía ser confinada al interior de los templos.

Las transformaciones no sólo se estaban dando en las ciencias, en lo económico, en lo político o en lo social, también se estaban dando en el terreno de lo espiritual. La sensibilidad religiosa decimonónica estaba igualmente siendo trastocada. Por eso, la historia del catolicismo en el siglo XIX no debe limitarse al estudio de las relaciones de poder entre la Iglesia católica y los Estados, también es necesario entender las agitaciones que experimentó la espiritualidad católica en ese siglo revolucionario. ¿Cómo se vio afectada la forma de ver y entender a Cristo bajo contextos que cuestionaban la tradición doctrinal del catolicismo?, ¿de qué forma reaccionaron las jerarquías eclesiásticas ante los cuestionamientos de los fieles, la disidencia religiosa y el desánimo hacia las prácticas del catolicismo?, ¿de qué forma se comenzaron a representar las imágenes de Cristo, de María y los Santos ante la ola revolucionaria que cuestionaba los dogmas de su existencia?, ¿cómo recibieron las autoridades eclesiásticas las nuevas propuestas artísticas de representación?, ¿qué relación se establece entre el arte sacro decimonónico con las autoridades eclesiásticas y con la propia espiritualidad católica?, ¿influyeron las nuevas representaciones católico-divinas en la construcción de una renovada política eclesiástica de la imagen sacra?

"lejos de ser total". De tal forma que el descenso de la observancia religiosa en los primeros años del siglo XIX no era más que la evidencia de la desintegración de la antigua "civilización de costumbres" religiosas que antes fortalecían los mecanismos coercitivos que empleaban el Trono y el Altar. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 1973, pp. 251-270. En la misma tónica se encuentra el trabajo de Lortz, *Historia de la Iglesia*, 1982, p. 443.

Los artistas son una voz y una mirada de las sociedades y la representación artística de lo divino es una ventana para observar cómo se estaba transformando el pensamiento religioso. Sin el afán de hacer una valoración estética del arte sacro del siglo XIX, nos remitimos a la observación de algunas obras artísticas de tema cristiano con el único objetivo de entender hacia dónde se estaba dirigiendo la representación de lo católico de la época.

Desde esa perspectiva, que nos muestra ya no únicamente el conflicto de poder entre la institución eclesiástica y el Estado, sino el impacto de las revoluciones del pensamiento sobre la milenaria tradición de la cultura católica, podemos entender, por una parte, cómo incidieron las transformaciones producidas por las revoluciones del siglo XIX en la producción y significados de la imagen sacra. Y por otra, cuál es la novedad de los discursos a favor y en contra de la imagen religiosa, que se enfrentaron fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XIX, en comparación con movimientos iconoclastas de otras épocas.

LA IMAGEN ARTÍSTICA DEL CATOLICISMO EN EL SIGLO XIX

Diversos estudios contemporáneos sobre el arte sacro del siglo XIX coinciden en que éste decayó de forma importante tanto en la cantidad como en su calidad. En términos estéticos, para los historiadores del arte las obras de tema religioso en el siglo XIX "destacan por su academicismo y corrección, dando como consecuencia composiciones frías y desapasionadas".[3] No obstante, el historiador Alain Besançon afirma la existencia de una importante producción de arte cristiano, señalando que los artistas comenzaron más bien a "apartarse de los caminos tradicionales…o, mejor dicho, si bien continúan siguiéndolos, junto a éstos se abren otros que incorporan otro espíritu".[4]

Aunque a lo largo del siglo XIX, la Iglesia católica siguió requiriendo a los artistas para la realización de imágenes pictóricas y escultóricas, no

[3] Preckler, *Historia del arte universal de los siglos XIX y XX*, 2003, p. 97. Véase también Plazaola, *Historia del arte cristiano*, 1999, pp. 252-273; Navascués, *El siglo XIX bajo el signo del Romanticismo*, 1992, pp. 184-187.

[4] Alain Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, p. 329.

puede negarse que la influencia de las nuevas doctrinas filosóficas propició la independencia artística y el desinterés de las grandes figuras plásticas decimonónicas sobre el tema del cristianismo (Monet, Renoir, Manet, Van Gogh y Cézanne fueron desafectos a abordar de forma directa la representación de lo religioso, aun cuando sus obras están llenas de una profunda espiritualidad personal). Si sumamos al aumento de la indiferencia religiosa entre los artistas, la disolución de los gremios, el influjo del neoclasicismo, el anticlericalismo de algunos gobiernos liberales que desembocó en la supresión de conventos y cofradías que daban trabajo a los imagineros y, finalmente, el surgimiento de la fabricación de esculturas sacras en serie, se comprende esa sensación de debacle del arte cristiano decimonónico.

No obstante, coincidiendo con los argumentos de Besançon, creemos que la espiritualidad católica de la época tuvo sus propias manifestaciones artísticas que fueron consecuencia de las transformaciones de pensamiento, al tiempo que influencia y motivo para la elaboración de nuevos programas –seglares y eclesiásticos– sobre la imagen sacra. Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX surgieron en Europa algunas corrientes artísticas inspiradas por el espíritu romántico, naturalista y nacionalista que expresaron su propia visión de la religiosidad católica. Francia, Inglaterra, Alemania y España fueron algunas de las naciones europeas en donde se originaría un importante foco de producción de la representación de lo divino en las artes plásticas. Bajo los principios subjetivistas, sentimentales y fantasiosos que defendió el Romanticismo surgieron movimientos como el de la Hermandad Prerrafaelista en Inglaterra o el de los Nazarenos en Alemania. Estos movimientos artísticos llegaron a influir en la producción de obras sacras de algunas naciones latinoamericanas, entre ellas México.

La percepción de debacle del arte sacro por parte de los críticos decimonónicos, que se extiende a la actualidad, y el desinterés hacia la temática religiosa de algunos artistas manifiestan la lucha ideológica que se estaba viviendo. Por una parte, había quienes añoraban el sentimiento contrarreformista que imperó en la representación de lo católico-divino por cerca de dos siglos y, por otra, el interés de muchos artistas centrado en la ciencia y en el hombre y en donde Dios parece perder importancia.[5] Por eso, inde-

[5] Hacia finales del siglo XIX Luis Alfonso, uno de los críticos de arte más influyentes escribió: "... todos, absolutamente todos, los intentos efectuados en lo que va del siglo para

pendientemente de las características estéticas de las obras, lo que resulta importante destacar para el objeto de nuestro problema de investigación son los temas abordados, la libertad creadora de los artistas y las permisiones y objeciones manifestadas por las autoridades eclesiásticas.

Desde el punto de vista de la Iglesia católica el neoclasicismo es la expresión del desinterés religioso de las elites artísticas e intelectuales. El deseo generalizado por recuperar las huellas del pasado clásico, permitió a los artistas liberarse un poco de tener que abordar el tema religioso, que simplemente parecía ya no ser inspirador. No obstante, los mecenas eclesiásticos y aristócratas no dejaron de solicitar a los grandes artistas plásticos de la época obras de tema religioso que llenaron los altares de nuevas basílicas e iglesias.

Haciendo una somera revisión de las obras pictóricas y escultóricas de tema religioso de los artistas más representativos de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Europa, se percibe de a poco la ausencia de la tradición exaltada y patética del Barroco. Aun así, escenas como *La adoración de los pastores* de A. R. Mengs (1770), *San Roque intercediendo ante la Virgen* de Jacques-Louis David (1780), *La Anunciación* de Goya (1787), o *La comunión de los apóstoles* de Vicenzo Camuccini (1826), sin dejar del todo la técnica de la pintura sacra contrarreformista, ofrecen en sus trazos una espiritualidad más apegada a la ilustración católica –racional e intimista–, donde el dramatismo barroco comienza a quedar diluido por la influencia clasicista.

---

producir cuadros religiosos, han fracasado: lo mismo Overbeck y su escuela, imitando con pueril ahínco las tablas de los trecentistas italianos, que Cornelius y sus adeptos buscando en Miguel Ángel pauta para la composición y el dibujo; así Puvis de Chavannes inspirándose en los pintores fresquistas del Renacimiento, como Bonnat haciendo del Crucificado un estudio de anatomía, cuantos en Italia o en España, a la vez que en Francia o Alemania, han tenido a empeño seguir con el pincel las líneas que trazó la pluma del Nuevo Testamento, han podido triunfar como dibujantes, como coloristas, como compositores, como eruditos, de cualquier manera, menos como pintores genuinamente religiosos. [...] a todos ha faltado lo esencial, aun poseyéndolo todo, hasta el genio: les ha faltado la fe. Así, una candorosa Virgen de Fray Angélico, o un *Ecce Homo* escuálido de Morales, dicen más (como que dicen 'creo') que las composiciones más famosas y con más suma de talento y de saber pintadas por los más eximios artistas de doscientos años acá. Honrarán las obras de éstos un Museo: merecer un altar, sólo aquéllas". Alfonso, "El arte al final del siglo. La pintura", 1890, pp. 223-224.

También es significativa la evolución en la representación del rostro y apariencia corporal de Cristo, de aspecto cada vez más caucásico, con facciones serenas, ausente de dolor y con una expresión dulzona y hasta cursi. Se van dejando a un lado los tonos oscuros, que daban mayor dramatismo a la escena, abriendo paso a los colores claros y pasteles. Vemos en las obras antes mencionadas el paso artístico del convencionalismo religioso de Francisco de Goya (1746-1828), por ejemplo, a una religiosidad más ilustrada y crítica expresada en la obra religiosa de Jacques-Louis David (1748-1825), o los trazos renacentistas de la pintura sacra retomados por Auguste Dominique Ingres (1780-1867), o la propuesta de un Cristo de apariencia linda, amable, acogedora y sin rasgos del dolor de la crucifixión como los íconos crísticos del ucraniano Vladimir Borovikovsky (1757-1825).[6] Lo mismo ocurre con las representaciones de María. La constante es la imagen de Inmaculada Concepción, revestida del manto azul de pureza y la túnica roja que preludia los dolores de su personal sufrimiento ante la pasión y muerte del Hijo; por lo general despliega una actitud indulgente, se deja atrás el llanto, la postura de las manos unidas y la cabeza en gesto de resignada aceptación del mandato del cielo, sustituyéndola por una mirada de asistencia y autoridad.[7]

[6] La ausencia de sangre, de señales del martirio y el acento lumínico sobre un cuerpo de Cristo de suaves líneas, observadas en el *Cristo Crucificado* de Francisco de Goya (1780), son distintivos de una religiosidad un tanto más ilustrada y crítica. Asimismo, el *Cristo en la Cruz* de Jacques-Louis David (1782) llama la atención por la inserción de la Crucifixión sobre la ciudad de Jerusalem en un segundo plano y por la expresión de Jesús, un tanto más humana en donde más que dolor vemos un rostro temeroso y perplejo. Por su parte, Dominique Ingres a pesar de que su pintura de tema religioso está inspirada en la Escuela Renacentista de Rafael, propone en su *Cristo Bendiciendo* (1834) un rostro crístico moderno, sin agonía o condescendencia divina. Pero, sin duda, el ejemplo más claro de transformación de la espiritualidad católica decimonónica es la pintura e ilustración religiosa de William Blake. Este pintor, poeta e ilustrador inglés se expresó en contra de la racionalidad ilustrada en temas de espiritualidad y del progreso de la modernidad. Pero también en contra de los dogmas rígidos establecidos por la institución eclesiástica. Su obra pictórica y poética sin duda influyó en expresiones plásticas posteriores.

[7] Las representaciones de María y de algunos santos comienzan a ser insertas en contextos históricos del momento. Así vemos una Virgen María indicando al Niño Jesús que escuche las súplicas humanas en *San Roque intercediendo ante la Virgen* de Jacques-Louis David

Por lo que respecta a la escultura sacra, si bien sufrió los efectos del desinterés religioso por parte de muchos artistas en la primera mitad del siglo XIX, hubo una producción de importantes obras, sobre todo en España. Aunque varias disposiciones de los reyes Borbones sometieron al arte escultórico a una fuerte disminución de su representación,[8] lograron destacar las obras escultóricas de los imagineros José Esteve Bonet (1741-1802), quien mantuvo la tradición barroca en su obra, y por eso fue requerido por eclesiásticos diocesanos y por diversas órdenes religiosas en toda España. Asimismo, José Piquer (1806-1871) realizó varias esculturas de santos para los altares de la Iglesia de Santa María en Tolosa. Otro escultor importante fue José Ginés (1768-1823), quien experimentó la transición entre su formación barroca y el auge del arte neoclásico solicitado por los mecenas reales cuyo interés estaba enfocado en la imitación de la antigüedad clásica. No obstante estos ejemplos de arte escultórico de tema cristiano, para varios historiadores del arte la representación de lo católico en España se vio afectada e influenciada por las nuevas ideologías de la época y más que responder a una genuina expresión fervorosa por parte del artista se respondía a intereses estéticos y de culto oficial.[9]

Esta situación de alejamiento de los artistas hacia el tema religioso cambió en la segunda mitad del siglo XIX. El movimiento eclesiástico y seglar de "restauración" del catolicismo comenzó a generar una nueva atmósfera en los países de tradición católica. Ante la necesidad social de expresar la espiritualidad católica, arraigada como parte de la identidad personal y de muchos pueblos, surgieron movimientos artísticos que dieron cauce a esa urgencia.

(1780) o la representación de *El Voto de Luis XIII* de Jean Auguste Dominique (1824), en donde se recuerda la consagración de Francia a la Virgen en 1638.

[8] La Real Orden del 25 de noviembre de 1777 obligaba a someter a la revisión de la Real Academia los dibujos de los retablos para que nada excediera ni en forma ni en materiales. En 1791 se ordenó la prohibición de construir altares de madera y, finalmente, el 12 de febrero de 1817 una Real Orden prohibió practicar el arte de la escultura a todo el que no haya sido nombrado escultor por la Real Academia. Navascués, *El siglo XIX bajo el signo del Romanticismo*, 1992, pp. 178-184.

[9] Cabrerizo Hurtado, "El arte cristiano del siglo XIX en España: romanticismo y decadencia", 2005, p. 2.

En Francia, al tiempo que se habían desarrollado muchas de las principales ideas de desacuerdos doctrinales y políticos con el papado y un fuerte anticlericalismo, se gestó un importante movimiento de respuesta católica. En relación con la difusión de las imágenes de devoción católica, el clero intentó fortalecer la tradición artística de algunas cofradías estimulando a los artesanos e imagineros a crear nuevas obras que propagasen la fe católica.[10] A la par, aunque de forma más esporádica, las autoridades eclesiásticas, en un esfuerzo por mantener la unión entre el arte moderno con la institución eclesiástica, seguían encargando a los artistas plásticos de mayor prestigio la elaboración de obras para el culto y la decoración de viejas y nuevas iglesias, al parecer sin importar su filiación religiosa. Es el caso del pintor francés, Eugène Delacroix (1798-1863), que aunque declarado públicamente ateo, su obra de tema religioso es amplia y de gran envergadura estética y depositaria de una profunda emoción espiritual. Por su insistencia en plasmar la grandeza de la naturaleza frente al ser humano se le considera uno de los máximos representantes del Romanticismo francés. Respetando siempre su personal estilo –destacaba el color por sobre las líneas–, Delacroix matizó en sus pinturas de inspiración religiosa los aspectos humanos y afectivos de las historias sagradas.[11] La obra religiosa de Delacroix vislumbra la inquietud espiritual que estaban experimentando muchos hombres y mujeres de la elite intelectual, que fueron formados en su infancia y primera juventud bajo los principios morales del catolicismo, formación que ya en la madurez fue cuestionada por las nuevas ideas liberales y anticlericales que impregnaban su tiempo. De tal forma que las

[10] Particularmente se aprovechó la afluencia comercial que se encontraba alrededor de la iglesia de Saint Sulpice, en París.

[11] Vemos en el *Cristo en el lago de Genazaret* (1854) cómo destaca la imagen de un Jesucristo impávido y tranquilo en contraste con la angustia de los apóstoles que luchan desesperadamente por mantener a flote la barca que se agita brutalmente contra las olas provocadas por una tormenta. Lo que Delacroix pretende es salir de los esquemas alegóricos impuestos por la tradición pictórica eclesiástica del barroco. Por eso le vemos tanto en su *Cristo en la Cruz* (1845) como en *Cristo en la columna* (1849) resaltar el elemento humano de Jesús dejando a un lado los contenidos dogmáticos y divinos. Sus representaciones se centran en la soledad de Cristo y en el drama humano lleno de dudas, sufrimiento y resignación. Lo mismo ocurre con el sufrimiento de María; una madre que pierde a su hijo en el contexto de una muerte cruel es la sensación que imprime en *La Piedad* (1840). Véase Metropolitan Museum of Art, *Eugène Delacroix*, pp. 47-49.

representaciones religiosas de Delacroix expresan los sentimientos de una nueva sensibilidad artística y religiosa.

Adelantándose a las nuevas expectativas de la espiritualidad católica y marcando con la disyuntiva ideológica en la representación de lo divino se encuentra el pintor alemán Caspar David Friedrich (1774-1840). Este pintor dio respuesta, a través de sus obras, a la inquietud moderna sobre la imposibilidad de representar a la divinidad de forma evidente, que varios escritores y filósofos de la época habían manifestado. Para Friedrich la forma más pura de acercarse a la representación de Dios era a través del paisaje. De esta forma, Friedrich logró integrar en sus obras dos conceptos fundamentales del Romanticismo en cuanto al tema religioso se refiere, la Naturaleza y la presencia de Dios.[12] En esa tónica de profunda espiritualidad se encuentra el movimiento pictórico alemán conocido como *los nazarenos* –integrado por artistas declarados públicamente católicos devotos–. Cabe adelantar que este movimiento artístico tuvo una importante recepción entre varios pintores mexicanos formados en Europa en aquella época. Los nazarenos centraron su inspiración en la recuperación de los temas y valores tradicionales del cristianismo medieval. De las obras de sus principales representantes –Johann Friedrich Overbeck (1789-1869) y Peter Von Cornelius (1783-1867)–, se dice que eran una imitación de los grandes pintores del Renacimiento y cuyos temas fundamentales eran retomados del Antiguo y del Nuevo Testamento.[13]

Mientras esto ocurría en Alemania, en Inglaterra otro grupo importante de artistas fundaba en 1848 la Hermandad Prerrafaelista, cuya inspiración se encontraba, como la de muchos artistas de la época, en la naturaleza, intentando expresar una especie de revelación mística a través del lenguaje paisajístico. En su afán por exponer su rechazo al arte académico inglés, desde su perspectiva carente de sinceridad, establecieron un estilo que retoma los detalles minuciosos y los colores claros y luminosos de la pintura anterior a la época de Rafael –de ahí el nombre del grupo–. La

[12] Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, pp. 350-361. En *La cruz en la montaña* (1808) Friedrich intenta expresar las esperanzas de una parte de la humanidad depositadas sobre la fe cristiana. Véase Wolf, *Caspar David Friedrich*, p. 16.

[13] Otros integrantes del movimiento de los nazarenos fueron Franz Pforr, Georg Ludwig Vogel, Joseph Wintergest y Philipp Otto Runge.

cuestión religiosa fue abordada desde la personal creencia de cada uno de los integrantes de la Hermandad.[14] En términos más generales, la preocupación de los miembros de este movimiento inglés fue destacar la falta de compromiso ideológico y espiritual como consecuencia de privilegiar la función de la razón por sobre el espíritu.

Los movimientos artísticos mencionados, relacionados con las corrientes católico-religiosas denominadas en unos lugares como *despertar católico* y en otros como movimiento de *restauración de la cristiandad*, desembocarían a fines del siglo XIX y principios del XX en otros movimientos más generalizados para toda Europa: el simbolismo y el expresionismo. La pintura naturalista ya no satisfacía las aspiraciones de expresión religiosa y se comenzó a acudir al realismo pictórico en aras de poder reflejar en las obras artísticas una concepción más propia del mundo, concepción que cada vez prescindía con mayor facilidad de la presencia de Dios. Tanto el simbolismo como el expresionismo son estilos artísticos mucho más sofisticados e intelectualizados, que están un tanto más alejados de la cultura popular católica. Además, gran parte de la pintura religiosa que seguía al simbolis-

[14] Atraído siempre por la imagen de lo femenino, Dante Gabriel Rossetti (1828-1882) pintó dos obras con el tema de la Virgen María. En 1849, *La adolescencia de María*, en donde, a través de una escena familiar cotidiana, parece intentar presentar toda la simbología alrededor de los dogmas marianos, está saturada de diversos elementos de la vida de María durante su infancia, adolescencia y como madre de Cristo-Jesús. En 1850 pintó *Ecce Ancilla Domini*, una muy personal interpretación de la anunciación del arcángel Gabriel a la Virgen María, representada como una bella adolescente confusa y temerosa ante la presencia celestial. Siguiendo el patrón realista y de cotidianidad, John Everett Millais (1829-1896) pintó a la Sagrada Familia en el cuadro titulado *Cristo en casa de sus padres* (1850), representación que, como muchas de las obras de los integrantes de la Hermandad Prerrafaelista, causó gran polémica. Pero quien realmente sintió una atracción muy particular hacia la representación del tema cristiano fue William Holman Hunt (1827-1910). Gran parte de su obra pictórica está dedicada al tema de lo católico, en gran medida por su profunda devoción. Títulos como *La luz del mundo* (1854), *El chivo expiatorio* (1855), *El hallazgo de Jesús en el templo* (1860), *La sombra de la muerte* (1873) o la *Familia inglesa de conversos* son una muestra clara de la ideología inicial con que se fundó la Hermandad Prerrafaelista. Hunt siempre defendió y trató de mantener la idea de volver a la época en que los artistas todavía eran artesanos "fieles al Señor" que se esforzaban en representar a la Naturaleza, no pensando en la fama terrenal sino en la mayor gloria de Dios. Argan, *El arte moderno*, 2004, pp. 170-171.

mo o al expresionismo fue rechazada por las autoridades eclesiásticas.[15] Aunque no se haya abandonado por completo la representación de lo divino sí son mucho menos las ocasiones en las que se abordó el tema católico hacia finales del siglo XIX y principios del XX. Como apunta nuevamente Besançon, para los artistas de la época "el catolicismo es una cuestión de costumbres heredadas" y tras el indiferentismo religioso que aumentó con las nuevas generaciones, lo católico dejó de ser parte de una convicción personal. Las obras que a principios del siglo XX representaron la idea de lo divino-católico estaban sumergidas en una nueva realidad, influenciadas por otras corrientes de pensamiento como el esoterismo o la teosofía.[16]

Por supuesto, siempre atentas a las expresiones artísticas de lo católico, las autoridades eclesiásticas censuraban o aprobaban las obras presentadas. Ya para principios del siglo XX, las jerarquías eclesiásticas manifestaban que el trabajo de los artistas plásticos en relación con la representación de lo divino no hacía más que evidenciar tanto una era de incertidumbre religiosa como el avance y aceptación de las nuevas ideas en los distintos sectores sociales.

Al observar que la producción artística de lo divino seguía los mismos caminos que la secularización de las sociedades –esto es, autonomía del arte, de los valores estéticos y de la propia visión de la religiosidad católica–, círculos eclesiásticos del más alto nivel y grupos de laicos reforzaron la idea de una "decadencia del arte cristiano" y marcaron una brecha entre las expresiones artísticas de tema religioso independientes de los parámetros eclesiásticos establecidos y las obras religiosas destinadas al culto divino.[17]

Pero previo a esa conclusión, a principios del siglo XIX y desde el pontificado, se fue construyendo una nueva relación entre la Iglesia católica y el arte sacro y las imágenes de devoción católica en general. La tradición y la

[15] Los cuadros de tema religioso del alemán Emile Nolde (1867-1958), por ejemplo, no pudieron ser exhibidos por presiones eclesiásticas. Blázquez, "La pintura religiosa en los expresionistas alemanes", 2002, p. 255. El *Cristo Amarillo* (1889) de Paul Gauguin, inspirada en una talla policromada del siglo XVII, presenta a Cristo en la parte central del cuadro acompañado por tres mujeres con vestimenta y apariencia bretonas, pero que representan a la madre de Jesús, a María Magdalena y María Salomé, madre de los apóstoles Santiago el Mayor y Juan.

[16] Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, pp. 375-389.

[17] Echeverría, "La reflexión estética y sus márgenes", 2010.

experiencia de luchas iconoclastas pasadas mostraban que, además de ser un resorte emotivo que despertaba el fervor religioso, los íconos religiosos proporcionaban un vínculo infranqueable entre la institución eclesiástica y los fieles. En la medida en que el arte sacro se fue alejando de una visión mítica del pasado, expresada en los movimientos artísticos "nazarenos" o "prerrafaelistas", la Iglesia católica decidió alejarse del arte sacro moderno y construir su propia idea de la representación de lo católico. Así, se fue erigiendo, sobre todo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, un proyecto de recuperación del ícono sustentado en un discurso de re-evangelización de las sociedades. Con ese discurso se fue otorgando a los tradicionales íconos de la cristiandad nuevos significados acordes con las necesidades de la Modernidad.

CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA POLÍTICA DE LA IMAGEN DE DEVOCIÓN CATÓLICA

En términos de representación figurativa, la normatividad seguida por la Iglesia católica a finales del siglo XVIII estaba guiada por los decretos del Concilio de Trento (1545-1563).[18] Si bien hasta finales del siglo XIX no

[18] En la última sesión del concilio –4 de diciembre de 1563– se reafirmó la licitud canónica y devocional de las imágenes sagradas en respuesta a la iconoclasia de los seguidores de Lutero, Zwinglio y Calvino. Las bases doctrinales del Concilio de Trento sobre la imagen sacra se encontraban en los argumentos iconófilos del Concilio II de Nicea (787), el cual estableció fundamentalmente la distinción entre el culto dado a Dios (latría), la veneración tributada a las imágenes de los santos (dulía) y la ofrecida a la Virgen María (hiperdulía). Plazaola, *El arte sacro actual*, 1965, pp. 543-545; Schmitt, "La culture de l'imago", 1996, pp. 3-36. En el siglo XVI, los reformadores acusaron a las órdenes monásticas y a la Santa Sede de haber caído en un exceso de ceremonias y de intermediarios en la comunicación con Dios, y en consecuencia haber motivado formas de devoción idolátricas olvidando por completo que la devoción a Cristo debía ser "completamente interior y personal" sin el auxilio de imágenes e intermediarios de ningún tipo. El concilio tridentino subrayó la distinción entre la imagen objetivada –cuadro o escultura– y la esencia de lo que representaba. Decretó el valor litúrgico y didáctico de las imágenes religiosas, en el entendido de que éstas no solamente eran útiles por su función instructiva y de persuasión evangélica; eran también un medio que permitía a los fieles (especialmente a los iletrados) lograr una verdadera comunicación mística y ascética con Dios. Machuca, *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano*, Decreto XXV, 1903, pp. 355-356.

hubo señalamientos sistemáticos por parte de la Iglesia católica sobre los usos y funciones de las imágenes sacras bajo las nuevas restricciones políticas y asonada iconoclasta, desde las primeras décadas decimonónicas se dio una serie de acciones en torno al rescate del ícono como otra vía para la defensa del catolicismo. Esas acciones iban más dirigidas hacia una recomposición de las tradiciones del catolicismo que, desde la visión de las autoridades eclesiásticas, eran amenazadas por diversos factores. Por una parte, el desarrollo de las ideas racionalistas y el surgimiento de un renovado movimiento de expansión protestante, que cuestionaban el papel de la institución eclesiástica y el lugar que debía ocupar la religión en la sociedad. Por otra, estaba el desapego de los fieles católicos al cumplimiento de la observancia religiosa (asistencia a misa, la recepción sacramental, etc.) y la práctica de una religiosidad independiente de las normas eclesiásticas.

Las disposiciones de Trento, si bien lograron impulsar entre las órdenes religiosas y entre los fieles un mayor culto hacia las imágenes sacras en general, también lograron –aun cuando las autoridades eclesiásticas pretendieron regular los usos y funciones de las imágenes religiosas– reactivar en el mundo católico una piedad exacerbada que se traducía en un sinfín de imágenes devocionales a las que se rendía culto por medio de diversas manifestaciones externas. A tal grado que, a mediados del siglo XVIII, de la mano de las ideas ilustradas, la monarquía borbónica quiso acabar con los excesos devocionales y la superstición popular haciendo la vida religiosa más austera y apegada a los rituales litúrgicos. De esta manera, el seguimiento de una política religiosa restrictiva resaltó la distinción entre una religiosidad popular y otra oficial. Asimismo, la fecundidad que vivió la pintura religiosa hasta mediados del siglo XVIII hizo de las obras de arte sacro una de las principales vías institucionales para la defensa de la fe católica. Sin embargo, los complejos contenidos teológicos de las representaciones artísticas religiosas, sumados a la falta de adecuadas explicaciones doctrinales a los fieles católicos, separaron aún más las expresiones de religiosidad del pueblo con las establecidas oficialmente por la Iglesia católica.

Proyecto de renovación espiritual

Ese distanciamiento entre la feligresía católica y la institución eclesiástica fue percibido con mayor sensibilidad por el pontífice León XII (1823-

1829). La falta de interés por la representación artística de lo católico desde finales del siglo XVIII y la práctica de una religiosidad popular independiente de las autoridades eclesiásticas eran señal de una crisis de la religiosidad y espiritualidad católica en los diversos sectores sociales. Frente a las circunstancias que había establecido la Revolución francesa, Pío VI (1775-1799) y Pío VII (1799-1823) estuvieron más concentrados en tratar de recuperar y mantener el statu quo de la Iglesia católica, que en pensar en la salvación de las almas y la difusión de la doctrina cristiana. Pero León XII tuvo una visión especial hacia el tema del creciente indiferentismo religioso por el que atravesaba el mundo.

León XII decidió concentrar sus esfuerzos pastorales en la restauración de la piedad católica. Para este pontífice el decadentismo religioso era producto de la expansión de ideas novedosas que habían iniciado una guerra de desprestigio contra las autoridades eclesiásticas desde su más alto nivel. Pero el peligro más importante para León XII se encontraba en el movimiento ideológico que se había emprendido contra los propios dogmas del catolicismo. En su primera encíclica, *Ubi Primum*, señala "el azote de la indiferencia en materia de religión" producido, según su visión, por "un diluvio de libros perniciosos y contrarios a la fe" que habían alcanzado el uso de las Sagradas Escrituras para causar "un extravío mayor del espíritu".[19] Por ello era prioritario responder a las acusaciones de riqueza desmedida e inmoralidad en el interior de las instituciones eclesiásticas, con programas que restablecieran la confianza de los fieles en la Iglesia católica y en la recuperación de la tradición del catolicismo. En ese sentido, señalaba en esa primera encíclica que más que una restauración material, lo que la Iglesia católica necesitaba era una renovación espiritual y para ello era preciso que Roma se convirtiera de verdad en una ciudad santa, modelo para toda la cristiandad.[20] Pero, al igual que la clase clerical, los fieles católicos también

[19] *Ubi Primum*, dada el 5 de mayo de 1824. Este documento papal era una advertencia contra el proyecto de la traducción en lenguas vulgares que la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera había dado inicio en Escocia en el año 1804.

[20] Con motivo de la celebración del Jubileo Universal León XII publicó el 20 de diciembre un edicto de doce artículos sobre el culto divino y la veneración que se debe a las iglesias. Ante la serie de acusaciones contra muchas costumbres de Roma, León XII quería presentar una Iglesia católica regenerada y ocupada en sus deberes ministeriales. Berault, *Historia general de la Iglesia*, 1854, p. 408.

tenían responsabilidades que cumplir. León XII recordó a los fieles la obligación de cumplir con los preceptos eucarísticos, ir a misa los domingos, algunas veces con advertencias amenazadoras de incurrir en una "conducta criminal" si no se cumplía con la práctica dominical. En su encíclica *Quo Graviora* advierte a la feligresía, principalmente a los jóvenes universitarios, de cuidarse de la masonería o de cualquier sociedad secreta que difundiera ideas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia católica.[21]

Bajo esa lógica, la pastoral de León XII concentró sus esfuerzos en restablecer con rigurosidad la disciplina espiritual –cuya razón de ser era proporcionar a todos los fieles un método de perfección para acercarse a Dios–, por medio del rescate de los rituales que habían marcado una tradición en el catolicismo. Por eso se empeñó en llevar a cabo el Jubileo Universal correspondiente al año de 1825. Esta ceremonia –fundamentada en la tradición hebraica de santificar el quincuagésimo año y proclamar la remisión de los pecados a todos los habitantes de la tierra como se indicaba en el Levítico 25:10–,[22] fue retomada por la Iglesia católica por primera vez en el año 1300 por el Papa Bonifacio VIII.[23] Debido a los disturbios políticos ocasionados por la Revolución francesa, el Jubileo correspondiente al año de 1800 tuvo que suspenderse. Parecía que los rescoldos de esos disturbios y nuevos argumentos en contra del papel del catolicismo en las sociedades impedirían el de 1825. Pero, a pesar de las advertencias hechas tanto por las autoridades monárquicas europeas como de gran parte de la Curia Romana sobre las dificultades que representaría para los fieles la práctica del Jubileo Universal, León XII anunció en la Bula *Quod Hoc Ineunte* del 24 de mayo de 1824 la realización del Jubileo, el cual comenzaría a partir de las primeras vísperas de la vigilia de Navidad y concluiría al fin del año de 1825.

[21] *Quo Graviora*, dada el 13 de marzo de 1826.

[22] "Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo". *Sagrada Biblia*, 2008, p. 128.

[23] En la Bula de anunciación, *Antiguorum fida relatio*, el pontífice concedía la remisión e indulgencia para los pecados a quienes "siendo verdaderamente penitentes confiesen sus pecados" y visitasen en la ciudad de Roma las basílicas de San Pedro y San Pablo. Con el transcurso de los años, esta celebración ajustó su realización a cada veinticinco años y agregó la visita a los templos de San Juan de Letrán y de Santa María la Mayor. André Michel, *Diccionario de derecho canónico*, 1848, p. 199.

Como tradicionalmente se hacía, el pontífice concedió "el perdón, la remisión y la indulgencia plenaria de todos sus pecados a los cristianos que verdaderamente contritos, confesados y fortalecidos por la sagrada comunión a lo menos una vez al día por espacio de treinta días seguidos o interpolados, ya sean naturales [...] y por espacio de quince días solamente siendo extranjeros o peregrinos, devotamente visitaren las Iglesias de San Pedro, San Pablo, de San Juan de Letrán y de Santa María la Mayor" en Roma.[24] Debido al incendio que en 1823 dañara de forma importante la Basílica de San Pablo –y pese a los inmediatos trabajos para su restauración– León XII decidió sustituir la visita a ese recinto por el de la Iglesia de Santa María de Trastevere.[25]

La convocatoria que hizo León XII a los fieles para visitar las basílicas mayores en Roma con motivo del jubileo, bajo el contexto en el que se realizó, adquirió una dimensión y significado particular. Por una parte, frente a las constantes acusaciones sobre abusos eclesiásticos y las políticas que estaban afectando la economía y el poder de influencia de la institución eclesiástica, León XII destacaba en varios documentos pontificios el papel expiatorio y redentor de las prácticas de espiritualidad del catolicismo, como la celebración jubilar:

> En este año en que con razón llamamos el tiempo aceptable y de salud, nos felicitamos de habérsenos presentado tan señalada ocasión de trabajar para restaurarlo todo en el Señor por medio de la saludable expiación de todo el pueblo cristiano, después de la deplorable serie de males que hemos llorado. [...]
>
> Proclamamos el año de expiación e indulto, de redención y de gracia, de remisión y de indulgencia, en el cual por un modo mucho más sagrado y para colmarnos de bienes espirituales, vamos a ver renovado por el autor mismo de la gracia y de la verdad lo que una ley símbolo de lo venidero había instituido cada cincuenta años en el pueblo judaico. [...].[26]

[24] *Carta encíclica de Ntro. Smo. Padre el Papa León XII y Bula de Jubileo para el año 1825*, p. 43.

[25] Artaud de Montor, *Historia del Papa León XII*, t. II, 1850, p. 134.

[26] *Carta encíclica de Ntro. Smo. Padre el Papa León XII y Bula de Jubileo para el año 1825*, pp. 37-41.

Asimismo, la magnitud que se pretendía lograra la celebración quería mostrar el alcance popular del catolicismo en las sociedades. No obstante, por las difíciles condiciones para los peregrinos por el cierre de las fronteras, por los caminos vigilados y las pocas posadas en servicio, el Jubileo no logró la afluencia esperada.[27]

Por otra parte, el comportamiento ordenado y piadoso, por el que tanto clamó León XII, quería borrar el carácter supersticioso con el que algunos liberales adjetivaban a las manifestaciones de religiosidad católica. En ese sentido, la ceremonia jubilar también vislumbraba la intención eclesiástica de mirar hacia los primeros tiempos de la cristiandad y buscar en ellos los signos de su restauración. El esfuerzo papal por retomar una celebración jubilar quería significar la restauración de la cristiandad en tiempos modernos. Por eso la necesidad de retomar la visita de fieles de todo el mundo a las iglesias que resguardaban los tesoros más antiguos y preciados del cristianismo. Por eso también se concedió una indulgencia extraordinaria a quienes veneraran uno de los íconos más antiguos del catolicismo: el de la Virgen de la Clemencia, un mosaico fechado entre los siglos VI y VII, conservado en la Basílica de Santa María en el barrio de Trastevere, en Roma.[28]

Esta imagen de María representa a la Virgen de Theotokos o madre de Dios, un tipo iconográfico popularizado en los primeros años de la cristiandad y que teológicamente enfatizaba la doble naturaleza de Jesús –humana y divina (figura 1)–. La sugerencia de visitar y orar frente a la antigua imagen devocional de la Virgen de la Clemencia representaba, para León XII, una forma de reafirmar la necesidad de retornar al más puro sentimiento de piedad cristiana frente a las convulsiones políticas y sociales por las que atravesaba la humanidad, y que estaban afectando directamente a la Iglesia católica y al catolicismo.

[27] *L'amie de la religion*, 1825. En México *El Sol* apuntaba: "El número de los peregrinos atraídos por el Jubileo es excesivamente pequeño [...]. Esta vez sólo 36 peregrinos llegaron a la abertura de la Puerta Santa, y en la primera semana sólo 440. La causa de ello se atribuye en parte a la severidad ejercida por la policía de cada Estado en el examen de los pasaportes de los peregrinos". *El Sol*, 18 de abril de 1825.

[28] El fresco representa a la virgen María coronada con Jesús niño en su regazo, acompañados por San Jorge y San Teodoro, dos santos guerreros importantes en la tradición cristiana bizantina.

es, según Pío IX, a partir de la separación entre fe y razón que muchos Estados comenzaron a aplicar diversas políticas contra la Iglesia católica. Pero afirmaba Pío IX que, además de los anteriores, había "otra clase de errores y engaños monstruosos, con los cuales los hijos de este siglo atacan a la religión cristiana y a la autoridad divina de la Iglesia", refiriéndose a los nuevos intentos de las iglesias protestantes por expandir su doctrina:

> Tales son las sectas clandestinas salidas de las tinieblas para ruina y destrucción de la Iglesia y del Estado, condenadas por Nuestros antecesores, los Romanos Pontífices, con repetidos anatemas en sus letras apostólicas, las cuales Nos, con toda potestad, confirmamos, y mandamos que se observen con toda diligencia.[30]

Para enfrentar a los dos principales enemigos –liberales y protestantes– era necesario, de acuerdo con el discurso de Pío IX, unificar a toda la Iglesia católica. Se tenía que terminar con las divisiones en el interior de la institución eclesiástica (encíclica *Ubi Primum I* de 1847), pero esencialmente había que afirmar la unidad de todos los católicos frente a las divisiones políticas y sociales que las nuevas filosofías estaban provocando. Para ello Pío IX pensó desde el inicio de su pontificado en la imagen devocional de la Inmaculada Concepción de María como un símbolo de identificación con el catolicismo.[31] En 1849 lanzó una nueva encíclica informando sobre el estudio que se realizaría en torno a la concepción sin pecado original de la Virgen María para después poder definirla como doctrina de la Iglesia

[30] *Qui Pluribus*, noviembre de 1846. En la primera mitad del siglo XIX las diversas denominaciones protestantes en Europa iniciaron un fuerte movimiento para lograr una mayor presencia en países como la Gran Bretaña, Prusia, Suecia, Suiza, Holanda y Estados Unidos. En estos países, las congregaciones protestantes buscaron el reconocimiento de la tolerancia religiosa. Además, estas iglesias procuraron fundar misiones, lo mismo en el continente africano, que en la India o en América.

[31] Antes de ser declarada dogma de fe, la idea de que María estuvo exenta de la mancha del pecado original desde el momento de su concepción fue considerada por la Iglesia católica sólo como un misterio. Pero teólogos y pensadores defendieron esa creencia durante muchos siglos. En 1477 el Papa Sixto IV proclamó la doctrina de la Inmaculada Concepción y durante el Concilio de Trento se consagró el triunfo de su doctrina. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres*, 1991, pp. 317-320.

católica y con ello cumplir, dice la encíclica, con los deseos de la comunidad católica mundial.[32]

¿Por qué escoger como símbolo de identidad del catolicismo a la Virgen María en su advocación de Inmaculada Concepción? Si bien es cierto que la devoción a la Madre de Jesucristo estuvo siempre presente en los países de tradición católica, a fines del siglo XVIII se desarrolló, fundamentalmente en Francia, un importante movimiento devocional a la imagen mariana. Después de los tiempos de crisis producidos durante la Revolución francesa y el Imperio de Napoleón Bonaparte, se dio un renacimiento católico encabezado simbólicamente por la imagen de la Virgen María bajo distintas advocaciones. Esa renovación de la espiritualidad católica e intensa devoción por María se sostuvo gracias a diversos relatos sobrenaturales que consagraron definitivamente la piedad popular hacia la Madre de Dios.

Entre 1830 y 1846 se divulgó por toda Europa un fenómeno de apariciones de la Virgen María en varias localidades de Francia. La primera se desarrolló en París a la religiosa vicentina Catalina de Labouré en 1830, en la que, de acuerdo con el relato de la monja, la Virgen María se le apareció para solicitar la elaboración de una medalla con características particulares que tenía que ser difundida entre los fieles.[33] En 1836 en la parroquia de Nuestra Señora de las Victorias en París perteneciente al convento agustino –que durante la Revolución francesa se convirtió en bolsa de valores–, fue escuchada en diversas ocasiones una voz divina por el cura-párroco, Carlos Elénor de Genettes, solicitando la consagración de la parroquia al Santísimo e Inmaculado Corazón de María. En 1840, se extendió por Europa occidental el relato de una nueva aparición de la Virgen a una monja, Sor Justina Bisqueyburu. Esta vez la Virgen solicitaba la elaboración de un escapulario verde con la imagen de la Virgen y de su Inmaculado Cora-

[32] *Ubi Primum II*, febrero de 1849.

[33] En 1830, la monja Catalina de Labouré, de la congregación religiosa de Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, en París, Francia, informó a su confesor haber tenido varias apariciones de la Virgen María. La más importante, de acuerdo con su relato, fue la del 27 de noviembre de ese año, en la que se apareció la Madre de Dios vestida con túnica blanca y manto azul parada sobre un globo terráqueo. De sus manos abiertas salían rayos de luz que descendían hacia el globo.

zón.[34] Finalmente, en 1846 –el mismo año en que subió a la silla pontificia Pío IX– se dio a conocer la aparición de la Virgen en la pequeña aldea de La Salette, Francia, a dos niños.[35] La Virgen había dejado a los niños un mensaje apocalíptico que describía las circunstancias que en ese momento aquejaban a la Iglesia católica y al catolicismo, tales como el anticlericalismo y anticatolicismo que adoptaron varios gobiernos liberales y la poca observancia religiosa entre los fieles.[36]

[34] A partir de 1840 la monja Justina Bisqueyburu, de la congregación de las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paul, en París, Francia, comenzó a experimentar varias visiones de la Virgen María. De acuerdo con su relato, la Virgen se aparecía vestida con túnica blanca y manto azul, las manos estaban dobladas hacia su pecho sosteniendo su corazón, del cual salían llamas resplandecientes. En otra aparición la Virgen sostiene en su mano izquierda un escapulario atado con cordones verdes y con la imagen mariana, tal y como se le apareció a la monja Bisqueyburu.

[35] En el año de 1846 dos niños pastores de un poblado cercano a La Salette, Francia, Mélanie Calvat y Maximino Giraud, divulgaron haber visto a la Virgen María. De acuerdo con la narración de los pastores, la virgen llevaba un vestido blanco ceñido con un delantal y sobre sus hombros un chal blanco decorado con rosas de diferentes colores en los bordes y coronada con una diadema de rosas que irradiaba rayos luminosos.

[36] El mensaje de la Virgen de La Salette tenía que ser difundido, según el testimonio de la joven Mélanie Calvat, en 1858. Ese mensaje describía los acontecimientos políticos por los que en ese momento atravesaba la Santa Sede; hablaba de las divisiones internas de la institución eclesiástica, del indiferentismo religioso y de la corrupción e ignorancia eclesiástica: "Los sacerdotes, ministros de mi Hijo, por su mala vida, por sus irreverencias y su impiedad al celebrar los santos misterios, por amor del dinero, por amor del honor y de los placeres, los sacerdotes se han transformado en cloacas de impureza ... Los jefes, los conductores del pueblo de Dios, han descuidado la oración y la penitencia, y el demonio ha oscurecido sus inteligencias; se han convertido en esas estrellas errantes que el viejo diablo arrastrará con su cola para hacerlos perecer. Que el Vicario de mi Hijo, el Soberano Pontífice Pío IX, no salga más de Roma después del año 1859; pero que sea firme y generoso, que combata con las armas de la fe y del amor; yo estaré con él. Que desconfíe de Napoleón; su corazón es doble y querrá ser a la vez Papa y emperador... Los malos libros abundarán sobre la tierra y los espíritus de las tinieblas extenderán en todas partes un relajamiento universal para todo lo que concierne al servicio de Dios; tendrán un gran poder sobre la naturaleza; habrá iglesias para servir a estos espíritus. De un lado a otro serán transportadas personas por estos malos espíritus e incluso sacerdotes, pues ellos no se habrán conducido según el buen espíritu del Evangelio. Olvidada la santa fe de Dios, cada individuo querrá guiarse por sí mismo y ser superior a sus semejantes. Se abolirán los poderes civiles y eclesiásticos,

Existen muchas coincidencias en esas primeras apariciones. En dos de las tres mariofanías, la Virgen María se apareció con las características simbólicas de la Inmaculada Concepción, esto es, vestida de blanco y túnica azul, coronada con aureola de estrellas, posando sobre un globo terráqueo que aplastaba una serpiente y, en algunas ocasiones, con las manos en posición de oración, unas veces sosteniendo un globo coronado con una cruz –Medalla Milagrosa–, otras con su corazón atravesado por una espada –Escapulario Verde (figuras 2 y 3). La Virgen de La Salette, según el relato de los niños, apareció con túnica blanca, con rosas en la cabeza, en la cintura y en los pies; estaba sentada y llorando; en sus manos, pegadas al pecho, llevaba un gran crucifijo del que salían rayos luminosos. En esas primeras apariciones los mensajes coincidían en la solicitud de aumentar las prácticas devocionales en torno de la imagen mariana a través del uso de escapularios o medallas, de nuevas oraciones y de la consagración de templos o poblaciones a la Inmaculada Concepción o su Inmaculado Corazón.

Estos fenómenos religiosos prepararon oportunamente las intenciones de Pío IX para declarar como dogma de fe la concepción inmaculada de María.[37] El 8 de diciembre de 1854 se celebró en Roma la fiesta de la Inmaculada Concepción. Ese día Pío IX leyó su epístola apostólica *Ineffabilis Deus*, en la que notificaba que:

> [...] declaramos, afirmamos y definimos que ha sido revelada por Dios, y de consiguiente, que debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles, la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, es revelada por Dios, y por lo mismo debe creerse firme y constantemente por todos los fieles [...]. Por

---

todo orden y toda justicia serán pisoteados". Calvar, *La aparición de la Santísima Virgen en el monte de La Salette*, 1881.

[37] Cabe tener presente la anécdota transmitida desde la propia Sede Pontificia que resaltó la aparición de la Virgen María en su advocación inmaculista al propio Pío IX. La solicitud de la Virgen al Papa fue que diera a conocer a toda la humanidad su concepción inmaculada. De acuerdo con lo difundido esa aparición dio origen a la solicitud del pontífice de iniciar un estudio para analizar detenidamente los fundamentos de la concepción inmaculada de María.

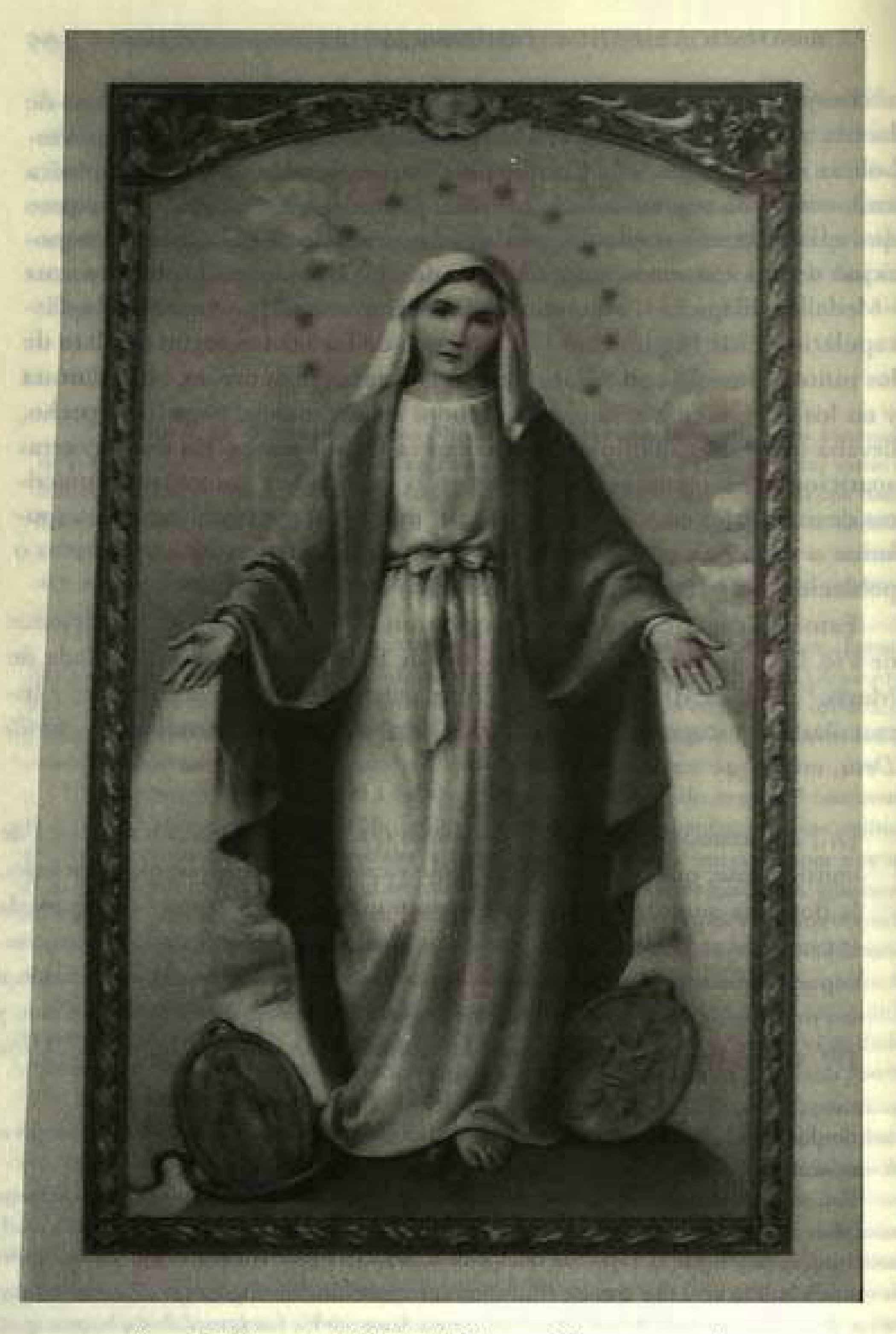


Figura 2. Virgen de la Medalla Milagrosa. Estampa popular.



Figura 3. Escapulario Verde del Inmaculado Corazón de María. Escapulario popular.

> lo cual, si alguno, pretendiere en su corazón sentir de modo distinto a como por Nos ha sido definido sepa y tenga por cierto que está condenado por su propio juicio, que ha sufrido naufragio en la fe y se ha apartado de la unidad de la Iglesia [...].[38]

El documento pontificio y la celebración que se llevó a cabo para hacer público el decreto tienen diversas implicaciones. Pío IX encontró, desde el principio de su pontificado, en la imagen de la Inmaculada Concepción un símbolo fuerte que le permitiría afirmar la autoridad del pontífice como cabeza de la Iglesia católica.[39] Las políticas religiosas y eclesiásticas establecidas por varios gobiernos europeos y las divisiones entre los propios miembros de las jerarquías eclesiásticas locales habían logrado debilitar enormemente la imagen papal; por ello Pío IX decidió imponer, a través de

[38] *Ineffabilis Deus*, diciembre de 1854.

[39] Pío IX y sus asesores teológicos –muchos de ellos miembros de la Compañía de Jesús– tuvieron presente que la imagen de María se presentaba dentro de la historia del cristianismo como símbolo de restauración de la Iglesia en momentos críticos. Durante los primeros tiempos del cristianismo las representaciones iconográficas de María se habían centrado en su papel como madre de Cristo-Dios, y más tarde, como la principal imagen intercesora en la jerarquía de los santos. Desde el siglo VIII, como consecuencia de la evolución y crecimiento de la devoción mariana, su imagen fue reconocida como símbolo del poderío imperial romano en función de su identificación con la Iglesia católica. A partir del siglo X con el auge de las órdenes monásticas, la imagen de la Virgen María comenzó a ser identificada y representada como defensa de la institución eclesiástica y de un modelo ideal de la vida cristiana. Esa representación se retomaría en el siglo XV, cuando la Iglesia católica respondió a los ataques de la Reforma protestante. La teología de la época se dedicó a exaltar a la Virgen, afirmando por primera vez de manera oficial la creencia de que María estuvo exenta de la mancha del pecado original desde el momento de su concepción, proclamando así la validez de la doctrina y representación de la Inmaculada Concepción. Para el tema de las representaciones marianas véase: Warner, *Tú sola entre las mujeres*, 1991 y Mâle, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*, 1951. Según Daniel Russo a lo largo de la Edad Media la imagen de María apareció siempre situada en medio del poder político y religioso, fuese como defensa de la fe entre las distintas escuelas teológicas, como símbolo de prestigio en la legitimación del poder político o como símbolo de integración territorial. Russo, "Les représentations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d'une tradition iconographique", 1996, pp. 173-294.

la declaración del dogma inmaculista, la absoluta autoridad del pontífice en materia doctrinal y religiosa.[40]

Entre los miembros de la congregación de teólogos y cardenales que iniciaron los estudios sobre la creencia inmaculista había importantes divergencias. Más allá de la declaración del dogma sobre la concepción inmaculada de María se estaba discutiendo la declaración dogmática de la infalibilidad papal.[41] Frente a los desacuerdos internos, Pío IX decidió

[40] La teoría de la infalibilidad defendida por la escuela teológica de los jesuitas se fundamentaba en las palabras de Jesucristo a Pedro en el Nuevo Testamento. La infalibilidad papal es el derecho que adquiere el Papa, como legítimo sucesor de San Pedro, derecho que es infalible cuando habla "ex catedra", permaneciendo libre de error alguno según la divina promesa de Jesucristo a San Pedro. La fuente de infalibilidad es la supuesta asistencia sobrenatural del Espíritu Santo y su propósito es mantener y guiar a la Iglesia en su verdad y sin errores en lo que se refiere a la fe y la moral. Vilanova, *Historia de la teología*, 1989, pp. 572-584.

[41] Con el propósito de definir dogmáticamente la infalibilidad pontificia Pío IX convocó en 1869 al I Concilio Vaticano. En la bula de indicción que envió el pontífice a la primera sesión del concilio, subraya que el proyecto de restauración que pretendía establecer el concilio debía principiar con el reconocimiento de la infalibilidad papal en materia dogmática y moral. *Bula Audis ad modum* del 29 de junio de 1868. Durante el concilio se definieron dos posturas teológicas: los teólogos de la Universidad Gregoriana de Roma, dirigida por los jesuitas, y los de las facultades de teología del mundo germánico. Para los seguidores de la escuela alemana el problema de la infalibilidad pontificia era muy sencillo. El Papa y la curia romana estaban reaccionando a intereses temporales dado que la responsabilidad propia del Papa en cuanto a la unidad de la Iglesia en la fe no era discutida por las doctrinas racionalistas o liberales. Para la escuela alemana el dogma de la infalibilidad papal lo único que provocaría sería una escisión aún más amplia entre los católicos. Los protestantes "montarían la brecha, con tanta más bravura cuanto tienen la historia de su lado", "muchos católicos abandonarán la Iglesia y los liberales reafirmarán sus posiciones anticlericales y los no-católicos se harán más inquebrantables en o desde la oposición". James C. Holland, "El legado de una educación", en *Acton Institute. Para el estudio de Religión y Libertad*, Ottawa, bajado de la página electrónica: www.acton.org/es. A tal argumento, la escuela jesuita respondió que la implantación del liberalismo significaba que la Iglesia ya no era considerada una *societas perfecta* y por consiguiente la religión se reducía a una cuestión privada. Por tanto, la defensa que pretendía hacer la Iglesia y el Papa ante el estado de cosas que siguieron a la Revolución francesa "consiste en la restauración, que comporta la inclusión de la religión como componente irrenunciable de la nación". Además argumentaban que el siglo XIX, bajo el signo de las doctrinas racionalistas y liberales, estaba planteando nuevos problemas a la apologética y a la exégesis sobre la cuestión del conocimiento religioso y de las relaciones

omitir las diferencias entre los obispos de la curia para finalmente aprobar su declaración en calidad de dogma bajo el supuesto de una infalibilidad con que Jesucristo había investido a sus vicarios en materia de doctrina. Así, la encíclica *Ineffabilis Deus* destaca la labor de la autoridad papal en el desarrollo de la devoción de la Inmaculada Concepción, ya que ocupa más de la mitad del texto en reseñar históricamente las distintas intervenciones pontificales en la defensa del dogma inmaculista.[42] En ese sentido, el dogma de la inmaculada concepción de María revistió varios significados, entre los principales, que siendo una representación religiosa cuestionada durante siglos por distintas corrientes teológicas en torno a la legitimidad de su doctrina, se presentó en el siglo XIX como una devoción nunca interrumpida y más bien fortalecida por la fe pontificia y popular contra el positivismo y el racionalismo. El hecho de que la definición haya venido del Papa en las condiciones históricas en las que se encontraba su imagen como cabeza de la Iglesia, fuera y dentro de la institución eclesiástica, implicó una acción defensiva en torno a su autoridad en materia religiosa, es decir, como única autoridad para dirigir las creencias de la cristiandad.

Teológicamente se presenta en la encíclica *Ineffabilis Deus* a la Virgen María como la "vencedora gloriosa de las herejías" de la cual habían hablado todos los pontífices. En su representación simbólica aparece la serpiente (alegoría del demonio) a los pies de la Virgen María, significando la lucha entre la Madre de Dios y el enemigo de la fe cristiana. En ese sentido Pío IX refirió en su encíclica el antagonismo radical entre la Iglesia y "la Revolución de los tiempos modernos, que tiene sus gérmenes más activos y profundos en el desorden de las pasiones, fruto del pecado del hombre caído". Así como la cabeza de la serpiente es aplastada por la Virgen, así

---

entre la fe y la razón, planteamientos que estaban dividiendo a los católicos; por tanto se hacía necesario establecer los principios doctrinarios que debían regir el pensamiento católico sin dejar pie a discusiones. En la "mística de la autoridad" fomentada por los jesuitas, la voluntad de Dios se identificaba con la forma institucional de la autoridad, a través de la cual se articula la voz de Dios. Para combatir la incredulidad era necesario defender la pureza de la fe, restaurar las costumbres desde las bases clericales y, por último, promover la unidad cristiana. De ahí que, finalmente, pero no sin grandes desacuerdos, se proclamara la definición dogmática de la infalibilidad pontificia en materia doctrinal y sobre la disciplina y dirección eclesiales en la constitución *Pastor Aeternus*, promulgada el 18 de julio de 1870.

[42] *Ineffabilis Deus*, Epístola Apostólica del 8 de diciembre de 1854.

será aplastada la Revolución, convirtiéndose María en la primera revolucionaria, dispensadora y tesorera de todas las gracias.[43]

De esta forma, y a pesar de las condiciones políticas y de poca seguridad, la celebración para la declaración del dogma inmaculista se hizo con un amplio despliegue de lujos. La ceremonia se llevó a cabo en la Basílica de San Pedro. De acuerdo con algunas crónicas, tras el anuncio de dicho festejo llegaron a Roma centenares de peregrinos que venían del interior del país y del extranjero. A la ceremonia asistieron cardenales, arzobispos y obispos de todo el mundo, y los edificios y casas cercanas a la Basílica fueron adornados para la festividad.[44] Así realizada, esta fiesta religiosa respondía a la necesidad de la Iglesia católica de hacerse presente en el ambiente revolucionario, burgués y liberal que ponía en duda no sólo su papel político sino también su doctrina. Por eso la celebración de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción va de la mano de lo popular y lo institucional. En los momentos políticos por los que atravesaba la institución eclesiástica en general, y el Vaticano en particular, la fastuosidad de la celebración del dogma inmaculista se presentaba como un símbolo de poder político y doctrinal.

[43] La lucha entre la serpiente y la Virgen, entre los hijos de la Revolución y los hijos de la Iglesia, se delinea, pues, como la lucha total e irreconciliable entre dos "familias espirituales", como lo había profetizado en el siglo XVIII San Luis María Grignion de Montfort, el santo al cual se debe la lectura tal vez más inspirada y luminosa del pasaje del Génesis que constituye el punto de apoyo de la *Ineffabilis Deus*: *"Pondré enemistades entre ti y la Mujer; y entre tu raza y la descendencia suya. Ella quebrantará tu cabeza, y tú andarás asechando a su calcañar"* (Gen. 3, 15). "Dios –comenta San Luis María– no puso solamente una enemistad, sino enemistades, y no solamente entre María y el demonio, sino también entre la posteridad de la Santísima Virgen y la posteridad del demonio. En otras palabras, Dios puso enemistades, antipatías y odios secretos entre los verdaderos hijos y siervos de la Virgen María y los hijos y esclavos del demonio. ¡No hay entre ellos la menor sombra de amor, ni correspondencia íntima existe entre unos y otros!". La oposición entre estas dos familias espirituales está destinada a dividir implacablemente la humanidad, hasta el fin de la historia. Sobre este fondo de cuadro se sitúa la lucha entre la Iglesia y la Revolución. Bogliolo, "Pío IX y l'Immacolata", 1982, p. 326.

[44] *El Universal*, 12 de diciembre de 1855. En el AHAM, Fondo episcopal, Sección: Secretaría Arzobispal, serie: correspondencia, caja 90, Exp. 5/foja 4. Relación de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Sma. Virgen María, celebrada en Roma el 8 de diciembre de 1854 traducida del italiano por un sacerdote devoto de aquel ministerio y antiguo capellán coadjutor de un seminario consagrado al mismo.

Para que quedara una huella indisoluble de ese símbolo, Pío IX mandó construir en la Plaza de España en Roma un monumento a la Virgen Inmaculada, el cual quedó terminado en 1856 y fue bendecido por el propio Pío IX el 8 de diciembre de 1857[45] (figura 4). Con ello se culminaba el programa de fastos papales dispuestos con motivo de la definición dogmática del misterio concepcionista que él mismo había proclamado. De esta forma, la ceremonia de proclamación del dogma inmaculista y el monumento a la Inmaculada Concepción dieron inicio a la pauta que, en materia de escenificaciones religiosas, marcó la Santa Sede para representar el triunfo del pontífice reinante, de la Iglesia católica y del catolicismo.

Esta imagen de María como símbolo de restauración de la Iglesia católica y del catolicismo se reafirmaría con otras disposiciones que formaron parte del programa de renovación de la espiritualidad cristiana que fomentó Pío IX durante los años de su pontificado. Pero serían de mucho mayor apoyo las nuevas apariciones de la Virgen María en diversos países europeos y que siguieron a la declaración del dogma inmaculista. En 1858 se expandió por toda Europa la noticia de una nueva aparición de la Virgen María. Esta vez fue en el pueblo de Lourdes en Francia a una jovencita de catorce años llamada Marie Bernard Soubirous.[46] La petición de la Virgen consistía en la construcción de un santuario que fungiera como centro de peregrinación en Lourdes. En 1871 se apareció la Virgen a dos niños del poblado de Pointmain, Francia, cerca de Laval, localidad que se encontraba amenazada por tropas de Prusia.[47] La única petición de la Vir-

[45] La columna de la Inmaculada Concepción realizada por el artista Giuseppe Obice. El ícono inmaculista – hecho de bronce– fue colocado sobre una columna de mármol y fue inaugurado y bendecido por el propio Pío IX el 8 de diciembre de 1857.

[46] Bernardette de Soubirous propagó en su poblado natal (Massbielle, Francia) que había tenido una visión de la Virgen María el 11 de febrero de 1858. En aquella primera aparición, la Virgen se presentó vestida de túnica y velo blanco, un ceñidor azul, sobre cada uno de sus pies se encontraba una rosa amarilla y en su brazo derecho colgaba un rosario. Después de dar a conocer que la Virgen le había anunciado 15 apariciones más, curiosos y devotos comenzaron a visitar el lugar. En 1862 una comisión eclesiástica declaró auténticas las apariciones en Lourdes. En 1874, Pío IX dio el título de Basílica al Santuario y en 1933 Bernardette fue proclamada santa por el Papa Pío IX.

[47] En el contexto de la guerra entre Prusia y Francia, iniciada por Napoleón III en julio de 1870, varios niños del poblado de Pointmain, encabezados por los hermanos Barbadette, llamaron la atención de los habitantes el 17 de enero de 1871 diciendo que veían a

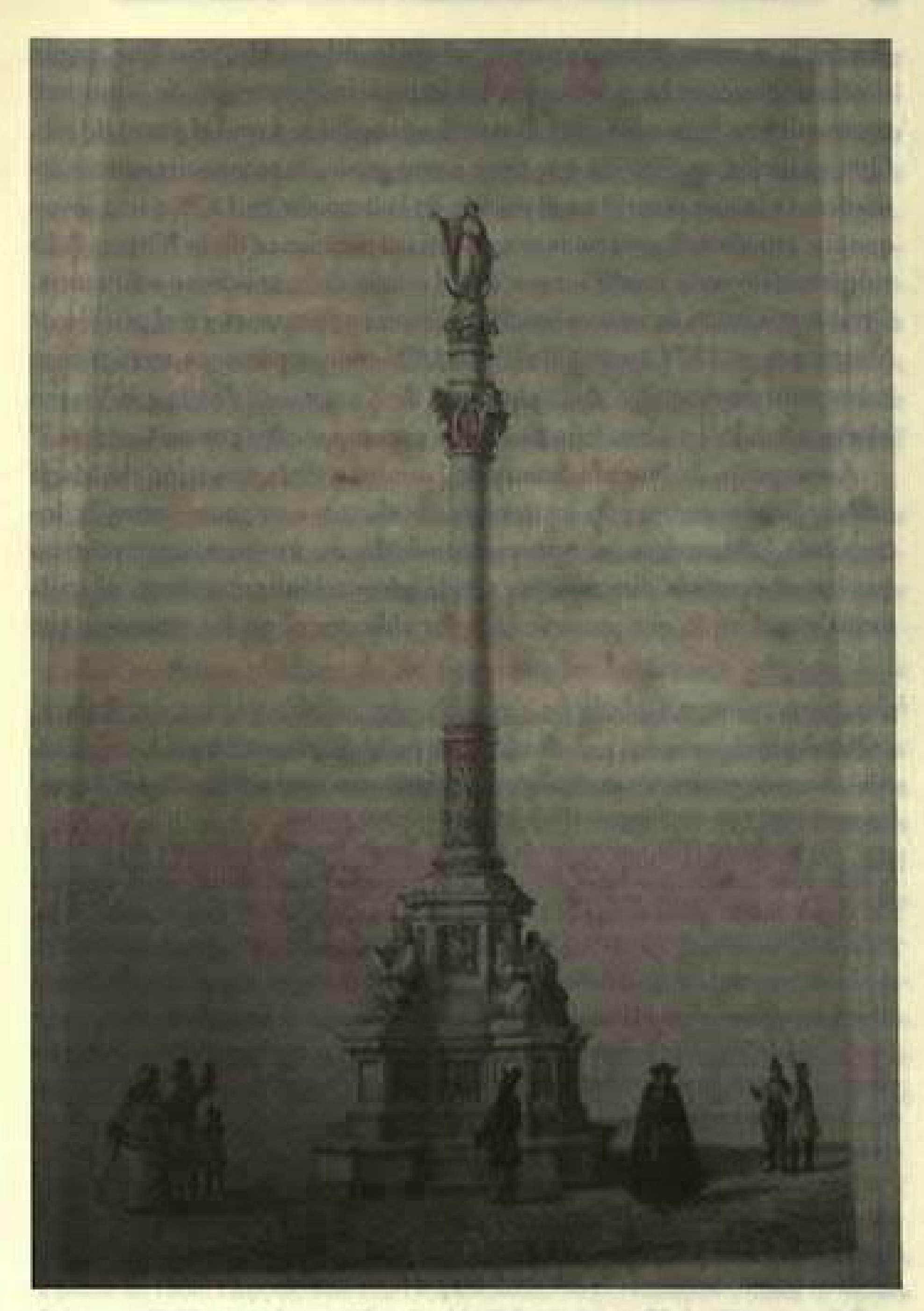


Figura 4. Columna de la Inmaculada Concepción de María que se encuentra en la plaza de España en Roma. Imagen tomada del periódico *La Cruz*, México, 1855.

gen fue la oración continua para la salvación del pueblo, cosa que, según el relato, pusieron en práctica los habitantes de Pointmain. Se consideró como milagro, pues a los once días de la aparición se firmó el pacto de paz. Otra aparición en Francia, que tiene cierto grado de reconocimiento eclesiástico, es la que ocurrió en el pueblo de Pellevoisin en 1876 a una joven que fue curada milagrosamente tras varias apariciones de la Virgen.[48] La vidente relató otras revelaciones sobre el estado del catolicismo en Francia. Otras mariofanías de trascendencia se dieron en Alemania, en el pueblo de Marpingen en 1876 a tres niñas.[49] En 1879 quince personas atestiguaron haber visto en el aguilón de la parroquia de Knock, en Irlanda a la Virgen María, a San José y a San Juan Evangelista acompañados por un Cordero.[50]

A excepción de Nuestra Señora de Lourdes y de la aparición de María en Marpingen que, según los testigos, se dieron a conocer como la Inmaculada Concepción, las nuevas mariofanías no tuvieron características que las relacionaran directamente con la advocación inmaculista, ni en la forma visual en la que aparecieron a los videntes ni en los mensajes que

---

la Virgen María. Todos los niños coincidieron en la descripción de la aparición: un halo alrededor de la virgen vestida con una túnica azul profundo y estrellas doradas, su pelo era cubierto con un velo negro y en su cabeza se encontraba una corona de oro. Posteriormente fue apareciendo un crucifijo rojo con la inscripción: JESUCRISTO.

[48] En el año de 1876 una mujer de 32 años, Estelle Faguette, habitante del poblado de Pellevoisin, Francia, dijo haber sido curada de una enfermedad mortal, tras haber visto a la Virgen María, quien en uno de sus mensajes le revelaría: Yo soy toda misericordiosa. Después de ser sanada, Estelle Faguette tuvo diez apariciones más, haciendo un total de quince visiones de la Virgen. En una de las apariciones la Virgen le solicitó a Estelle que difundiera un escapulario blanco dedicado al Sagrado Corazón de Jesús. A esta imagen se le dio el título de Madre de la Esperanza en alusión a la oración que la mariofanía dictó a los niños videntes y porque en el pueblo la principal advocación mariana era a Nuestra Señora de la Esperanza. En Pellevoisin la Virgen se dejó ver totalmente vestida de blanco y con un corazón rojo sobre su pecho.

[49] En junio de 1876 tres niñas de ocho años de la comunidad de Marpingen en Alemania, dijeron haber visto a la Virgen María, quien se expresó diciendo: "Soy la Inmaculada Concepción. Rogad con fe y no pequéis". La Virgen se apareció sobre la copa de un árbol vestida de blanco, con corona de oro y rodeada por rayos luminosos.

[50] En esa ocasión la Virgen vestía túnica blanca, sobre su cabeza tenía una corona de oro con una rosa en el centro. Al lado derecho se encontraba San José con vestido blanco y a la izquierda San Juan Evangelista vestido de obispo, en traje blanco y con un libro en su mano izquierda.

se expusieron. Curiosamente casi todas emergieron bajo la advocación de la imagen mariana que se veneraba en el pueblo en el que se desarrolló el fenómeno, o con nuevas características que permitieron el nombramiento de la Virgen bajo nueva advocación local. En Marpingen los testimonios no son muy específicos en cuanto a la forma en la que apareció la Virgen. Esta mariofanía, junto con la de Knock y otras que se dieron a conocer en diversas poblaciones europeas fuera de Francia, coinciden fundamentalmente en las circunstancias políticas de las localidades.[51] Muchas de ellas, como Marpingen o Gietrzwaldzie (Polonia) o Filippov (Suiza), se encontraban bajo el dominio del Imperio de Prusia y la aplicación de la *Kulturkampf* de Bismarck que pretendía acabar con el influjo cultural de la religión católica.[52]

Los testimonios de esas apariciones concuerdan en cuanto a la petición de la edificación de una capilla y de un programa de prácticas devocionales que tenía como objetivo resistir las políticas contra el catolicismo y la Iglesia católica.

Las muestras piadosas de los fieles ante los fenómenos religiosos o la tradición y aumento de las expresiones de religiosidad popular, a pesar del bajo nivel de observancia religiosa, indicaban a los jerarcas de la Iglesia católica que era en esas manifestaciones públicas donde se encontraba la verdadera fuerza y defensa del catolicismo frente a los embates liberales y la presencia del protestantismo. Pero el siguiente pontífice, León XIII (1878-1903), quiso llevar el proyecto de renovación espiritual al terreno de lo formal e institucional. León XIII enfocó parte de su pastoral en mejorar la disciplina religiosa entre los fieles por medio de su instrucción litúrgica y evangélica en las asociaciones religiosas, en los centros de enseñanza católica o a través de las misiones. En ese sentido, grandes esfuerzos se concentraron en impulsar esa cultura exacerbada de piedad religiosa; por

[51] Joaquim Bouflet hace mención de otras apariciones marianas en Europa: Itaca, Croacia en 1866; Filippov, Bohemia en 1866; Lacherboden, Austria, 1871; Gietrzwaldzie, Polonia en 1877, y Castelpretoso, Italia en 1888. Bouflet, *Las apariciones de la Virgen* en http://usuarios.lycos.es/contemplatio.

[52] Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, 1993, pp. 17-21.

eso el aumento de indulgencias, de jubileos ordinarios o de levantamiento de nuevos santuarios como centros de peregrinación.[53]

El Rosario: activa eficacia de re-evangelización

Aunque León XIII se dejó ver más conciliador en sus mensajes papales que Pío IX, si leemos detenidamente cada uno de sus documentos pontificios encontraremos una postura incluso más defensiva contra cada una de las ideologías que estaban poniendo en peligro la permanencia de la cultura católica. En su primera encíclica ratificó la condena a las "falsas filosofías del siglo", pero destacó la necesidad de concentrar todos los esfuerzos en moldear los sentimientos de fidelidad de la niñez y la juventud, ya que a través de ella se podía asegurar el futuro de "la nueva cristiandad".[54]

El proyecto espiritual de León XIII tenía como objetivo redefinir la presencia del catolicismo en las sociedades. De la mano de la Compañía de Jesús buscó la forma de contrarrestar los efectos de las políticas liberales que iban dirigidas a debilitar la cultura católica, y la expansión de las ideas protestantes. Encontró como la solución más viable "restituir a su vigor, así en la vida privada como en todos los sectores de la vida social, la norma de sentir y obrar cristianamente, única y excelente manera de extirpar los males presentes, y precaver los peligros que amenazan".[55] Para ello había que empezar desde el núcleo de toda sociedad: la familia. León XIII comenzó por explicar a los fieles que las nuevas filosofías no sólo estaban desestabi-

[53] Una indulgencia es la remisión de los pecados otorgada por la Iglesia católica a los fieles. Ésta puede ser parcial o plenaria según sean perdonados los pecados parcial o totalmente. *Catecismo de la Iglesia católica*, 1999, pp. 413-414. En el siglo XVI fue la venta de indulgencias uno de los principales reclamos de Lutero a la Iglesia católica romana. Este reclamo sería retomado por las iglesias protestantes en el siglo XIX.

[54] *Inscrutabili Dei Concilium*, abril de 1878. En la encíclica *Quod apostolici muneris* de diciembre de 1878 reflexionó específicamente sobre el socialismo, el comunismo y el nihilismo tachándolas de falsas teorías que pretenden engañar a las clases más débiles por su condición social: campesinos y obreros. Insistió también en la obligación del clero de llevar la doctrina cristiana con mayor empeño a esas clases sociales procurando que ésta llegué "al ánimo de todos y penetre en el fondo".

[55] *Sapientiae Christianae*, enero de 1890.

lizando la estructura gubernativa de los pueblos, estaban desarticulando moralmente a la familia.[56]

León XIII respondía así a los liberales que tachaban a la Iglesia católica de retrógrada. Sus documentos papales insistieron constantemente en que las ventajas materiales y el progreso social que el liberalismo hubiese podido traer a las sociedades habían tenido como precio, en todo caso, la desmoralización del ser humano y una mayor pobreza para quienes poco tenían. Pero aún más, las políticas liberales que decidieron acabar con la cultura católica habían, según León XIII, declarado una guerra contra los pueblos mismos, pues se estaba atentando contra la creencia de los individuos. Frente a la disyuntiva de luchar por la patria o por la Iglesia católica León XIII no dudó en afirmar la obligación de todo cristiano de "anteponer a los bienes del cuerpo los del espíritu, y frente a nuestros deberes para con los hombres son incomparablemente más sagrados los que tenemos para con Dios".[57]

Así, desde la perspectiva de León XIII, el fortalecimiento de la presencia católica en las sociedades sólo se daría a través del aumento del respaldo de la feligresía. Por ello, uno de los ejes principales de su proyecto de restauración religiosa se basó en el aspecto devocional que situaba "la rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia" y las manifestaciones externas

[56] "[...] la familia, la cual, miserablemente trastornada en nuestros días, no puede volver a su dignidad perdida, sino sometiéndose a las leyes con que fue instituida en la Iglesia por su divino Autor. El cual, habiendo elevado a la dignidad de Sacramento el matrimonio, símbolo de su unión con la Iglesia, no sólo santificó el contrato nupcial, sino que proporcionó también eficacísimos auxilios a los padres y a los hijos para conseguir fácilmente, con el cumplimiento de sus mutuos deberes, la felicidad temporal y eterna. Mas después que leyes impías, desconociendo el carácter sagrado del matrimonio, le han reducido a la condición de contrato meramente civil, siguiose desgraciadamente por consecuencia que, profanada la dignidad del matrimonio cristiano, los ciudadanos vivan en concubinato legal, como si fuera matrimonio; que desprecien los cónyuges las obligaciones de la fidelidad, a que mutuamente se obligaron; que los hijos nieguen a los padres la obediencia y el respeto; que se debiliten los vínculos de los afectos domésticos, y, lo que es de pésimo ejemplo y muy dañoso a la honestidad de las públicas costumbres, que muy frecuentemente un amor malsano termine en lamentables y funestas separaciones", *Sapientiae Christianae*, enero de 1890.

[57] Varias son las encíclicas en las que hizo mención al deber de los hombres para con la Iglesia católica; las principales son: *Diuturnum Illud*, junio de 1881 y *Sapientiae Christianae*, enero de 1890.

de religiosidad, como la contraofensiva de la Iglesia católica al proceso de laicización que se estaba desarrollando en muchos países. A través de la reactivación de la piedad y el culto público y privado, la Iglesia católica reafirmaba frente a los Estados la permanencia de una cultura católica difícil de erradicar.

Si varios Estados habían dado muestras claras de dirigir sus políticas no solamente contra la institución eclesiástica sino contra el modo de vida católico, la respuesta tenía que enfocarse entonces en su fortalecimiento. Había que inundar nuevamente los espacios cotidianos de ese modo de vida. Las festividades religiosas, las oraciones públicas, las peregrinaciones, las lecturas, la educación, los espacios de sociabilidad, la vida misma de cada ser humano a través del cumplimiento estricto de los sacramentos eucarísticos (bautismo, comunión, matrimonio, extremaunción), todo tenía que sumergirse en la catolicidad.

Si bien durante el pontificado de León XIII ya no hubo apariciones marianas de envergadura, sí hubo un programa devocional en donde la presencia de María se hizo constante. León XIII rescató la devoción al Santísimo Rosario de María. A lo largo de su pontificado publicó diez encíclicas y tres epístolas sobre el Santo Rosario.[58] Por medio de esta devoción se intentó reintroducir la costumbre de la oración pública y cotidiana. En 1883 publicó su primera encíclica sobre la devoción al Santísimo Rosario de María. En el documento exhortaba a todos los fieles a recitar el Santo Rosario de forma diaria y pública o en privado. En privado todas las familias católicas tendrían que reunirse para rezar el rosario en un espacio especial en el interior de sus casas. Públicamente porque el mes de octubre León XIII lo consagró a la devoción del Santísimo Rosario, lo cual implicaba un día para la festividad que tendría que celebrarse "con esplendor y con pompa". A lo largo del mes en todas las iglesias y capillas dedicadas a la Virgen María se convocaría a los fieles a rezar "al menos cinco decenas del Rosario, añadiendo las Letanías Lauretanas". León XIII pidió que en las cofradías dedicadas al

[58] *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883; *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883; *Superiore Anno*, agosto de 1884; *Quamquam pluries*, agosto de 1889; *Octobri mense*, septiembre de 1891; *Magnae Deis Matris*, septiembre de 1892; *Laetitiae Sanctae*, septiembre de 1893; *Iucuda Semper*, septiembre de 1894; *Auditriucem populi*, octubre de 1895; *Fidemtem piumque*, septiembre de 1896; *Augustisima Virginia*, septiembre de 1897; *Diuturni Temporis*, septiembre de 1898, y *Parta Humano Generi*, septiembre de 1901.

Santísimo Rosario lo cantasen procesionalmente por las calles "conforme a la antigua costumbre". En donde las circunstancias no lo permitieran, sustituirlo con una mayor asistencia de fieles a los templos. Para motivar la participación de los fieles se concedieron indulgencias plenarias.[59]

La exhortación a la práctica diaria de la oración pública o privada cumplía una doble función. Por una parte, se iniciaba el proyecto de re-evangelizar a las sociedades. La práctica de la oración, que implica la repetición oral de un discurso, es un ejercicio de memorización sobre la vida de Jesús, de María o de algún santo, y al mismo tiempo un ejercicio que logra influir en el ánimo de los fieles mediante la movilización de resortes afectivos. Regularmente la oración tiene que hacerse frente a la imagen de quien se hace mención; así la palabra y la imagen estaban íntimamente relacionados. A través de ambas era posible el acto de fe. El propósito de evocar mentalmente a las personas divinas a través de la oración era el de "estimular más a los fieles a la devoción y al culto" además de inducirlos hacia ciertos comportamientos morales.[60] Por otra parte, por medio de la oración, de la asistencia diaria a los templos y de las festividades públicas se pretendió impregnar de religiosidad nuevamente la vida diaria de los individuos y demostrar así a los Estados el arraigo de la cultura católica. Si la Iglesia católica lograba reavivar el sentimiento religioso entre las nuevas generaciones de católicos contaría más fácilmente con ellos para enfrentar a quienes pretendieran despojarlos de lo que formaba parte de su identidad.

León XIII recurrió a la devoción de la Santísima Virgen del Rosario por su papel mítico en la salvación de la Iglesia católica en distintos momentos de la historia. La devoción nació en el siglo XIII en el sur de Francia durante la misión de Santo Domingo a esas tierras para convertir al catolicismo a quienes se habían adherido a la Iglesia albigense.[61] Durante su misión

[59] *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883. A quienes cumplieran con las disposiciones papales se concedía siete años y siete cuarentenas de indulgencias.

[60] Michel de Certeau nos introduce en los métodos gestuales utilizados dentro de la espiritualidad jesuita durante los momentos de oración. Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Ediciones Katz, 2006, pp. 33-43.

[61] La Iglesia albigense no creía en Jesús como hijo de Dios. También negaba los sacramentos y la creencia de que María es la Madre de Dios. Se rehusaban a reconocer al Papa y establecieron sus propias normas y creencias. Durante años los Papas enviaron sacerdotes que trataron de convertir a la población.

en Santo Domingo compuso la fórmula del Santo Rosario y se dedicó a propagarla usándola como arma contra los enemigos de la fe.[62] León XIII no pudo haber encontrado ninguna devoción más a propósito que la del Santísimo Rosario de María para enviar el mensaje de unión de los católicos contra los nuevos enemigos del catolicismo:

> De los varios modos de rezar y de las fórmulas que saludable y piadosamente se emplean en la Iglesia católica, es por muchas razones recomendable la que se llama el Rosario Mariano. Entre los motivos, como en Nuestras Letras Encíclicas afirmamos, se destaca muchísimo el que el Rosario se instituyó especialmente para implorar la protección de la Madre de Dios contra los enemigos del catolicismo; a este respecto nadie ignora que para conjurar las calamidades que afligían a la Iglesia fue este rezo muchas veces de gran provecho. Pues no sólo la devoción particular sino en las públicas circunstancias conviene que este modo de rezar ocupe nuevamente aquel sitio de honor que lograra mucho ha, cuando todas las familias cristianas no dejaron pasar un día sin rezar el Rosario.[63]

En todas las encíclicas dedicadas a la devoción del Santo Rosario de María, León XIII recordaba los distintos momentos en los que la Iglesia católica había recurrido a la imagen devocional de María como la principal intercesora de los hombres ante Dios. En su discurso planteaba que frente a la lucha que en el siglo XIX estaba emprendiendo la Iglesia católica contra la destrucción de la fe cristiana se hacía necesaria la invocación a la Virgen para vencer como antaño a los "nuevos enemigos de la Iglesia católica".

[62] *Supremi Apostolatus*, septiembre de 1883. Nuestra Señora del Rosario o Virgen del Rosario, patrona de las batallas por su constante relación en luchas que enfrentaba la Iglesia católica contra la herejía. Desde su origen mítico: la Virgen se apareció a santo Domingo con un rosario en las manos y le enseñó a rezarlo; a su vez santo Domingo se lo enseñó a los soldados que luchaban en la cruzada albigense, dando por resultado su victoria. En el siglo XVI, Pío V instauró como fecha de su festividad el 7 de octubre, aniversario de la victoria en la batalla de Lepanto (cristianos contra turcos) y cambió su nombre por el de Nuestra Señora de las Victorias y agregó a la letanía lauretana el título de Auxilio de los Cristianos. Gregorio XIII le devolvió su nombre de Virgen del Rosario. León XIII agregó el título de Reina del Santísimo Rosario en las letanías de la Virgen.

[63] *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883.

Pero más que confrontar a quienes se habían apartado definitivamente de la fe cristiana había que acabar con la ignorancia, la debilidad de espíritu y el indiferentismo religioso, los verdaderos enemigos a vencer en la lucha. La única forma de hacerlo era por medio de la oración. En ese sentido el rezo del Rosario fortalecería la fe al recordar los misterios y uniría a las naciones disidentes de la Iglesia católica –si algo tenían en común la Iglesia católica con las Iglesias de oriente era la creencia y devoción a la Virgen María–. La renovación de los planteamientos protestantes contra el culto que la Iglesia católica profería a la Madre de Dios presentaba las grandes diferencias doctrinales entre los cristianos. Para sustentar la unidad entre los fieles a Cristo y la legitimidad de la Iglesia católica de Roma como la portadora de la verdadera doctrina, León XIII recordaba que muchas de las imágenes de la Virgen María que se veneraban en Italia y principalmente en Roma habían sido producidas en Oriente. Esas imágenes "eran testigos de aquellos tiempos en que la familia de los cristianos vivía estrechamente unida por doquiera, y como prendas bien caras de la común herencia".[64]

Los documentos papales insistían en arraigar la costumbre del rezo del Rosario diario. Se instauró así como obligatorio en todos los templos ese ejercicio piadoso y se incitó al restablecimiento y multiplicación de asociaciones católicas y cofradías que impulsaran esa práctica devocional.[65] León XIII incorporó la alabanza "Reina del Santísimo Rosario, rogad por nosotros" en las Letanías Lauretanas.[66] Se levantaron templos dedicados a la Virgen María, las peregrinaciones a los diversos santuarios marianos cada vez eran más numerosas, se realizaron congresos dedicados al estudio de la imagen y devoción a la Madre de Dios y se dio inicio a la práctica de coronar imágenes marianas principalmente en países de América Latina.

La primera imagen de María coronada canónicamente en el siglo XIX se dio en el año de 1886 en Jacona, Michoacán, a la imagen de la Virgen de la Esperanza. Miguel Plancarte, sacerdote que estudiaba en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, presenció en el año de 1885 la renovación de la coronación de la imagen de la Madonna della Strada que se encuentra en la Iglesia del Gesù perteneciente a la Compañía de Jesús –esta imagen

[64] *Auditriucem populi*, octubre de 1895.

[65] *Auditriucem populi*, octubre de 1895.

[66] *Salutaris ille spiritus*, diciembre de 1883.

ya había sido coronada canónicamente en 1638–. La intención inicial de Plancarte era lograr la coronación de la Virgen de Guadalupe, sin embargo, las diferencias políticas y doctrinales entre el episcopado mexicano lo hicieron pensar en la coronación de la antigua Virgen de la Raíz como preámbulo a la coronación guadalupana.[67] Efectivamente, a la coronación de la Virgen de la Esperanza le seguirían otras en México y en América Latina.[68]

Estas celebraciones trascienden su significado puramente religioso si tomamos en cuenta el contexto sociopolítico en que son realizadas. Las coronaciones representaban un acto simbólico de la respuesta del episcopado latinoamericano al proyecto propuesto desde el Vaticano. El culto mariano se convirtió en la expresión devocional de la reforma eclesiástica. Las coronaciones de imágenes fueron un elemento simbólico al cual la jerarquía católica latinoamericana acudió para reclamar una posición de importancia en las sociedades y establecer nuevos espacios eclesiales. La imagen de la virgen como reina de los cielos "revela la más profunda ambición de la Iglesia para ella misma, bien en vida futura... bien sobre la tierra, donde espera gobernar con plenitud del poder espiritual".[69] América Latina se convertía así en el escenario idóneo para expresar el alcance de influencia de la Iglesia católica sobre las sociedades por la profunda devoción mariana que se mantuvo en prácticamente todo el continente.

[67] Miguel Plancarte escribió: "Vi luego una gran dificultad para trabajar con entera libertad: en Guadalupe, dije, hay Cabildo; teniéndomelas que haber con tantas opiniones voy al fracaso y tal vez me quede yo con mis buenos deseos y la Indita, sin Corona; pero luego me consolé pensando que, sin tantas dificultades, se podía coronar a la Virgen de mi infancia, a Nuestra Señora de la Esperanza; que se llevaría a cabo esa festividad nunca vista en América y que serviría de ejemplo y de estímulo para que se coronara no sólo a Nuestra Sra. de Guadalupe, sino a todas las imágenes veneradas en México y en América". Citado en Monroy, "Nuestra Señora de la Esperanza en México, la primera coronada", en http://www.siame.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=2401&Itemid=14.

[68] Antes de la coronación de la Virgen de la Esperanza en Jacona, Michoacán, se celebraron las coronaciones de Nuestra Señora de la Veruela en Aragón y de Nuestra Señora de Monserrat en Cataluña en el año de 1881. En mayo de 1887 se coronó a la Virgen de Luján; en 1892 a Nuestra Señora del Rosario de Córdoba; Nuestra Señora del Milagro de Salta en 1902; en Chile a Nuestra Señora de Andacollo en 1901 y en 1904 a Nuestra Señora de Aparecida en Brasil.

[69] Warner, *Tú sola entre las mujeres*, p. 150.

A la consagración de la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús que León XIII llevó a cabo en 1899, le siguió el Congreso Mariano en 1900, en Lyon, Francia, en el que se pidió que, después de la consagración de la humanidad al Sagrado Corazón, debía hacerse la consagración del universo a la Santísima Virgen, Reina del Universo. Se pidió la instauración de la Fiesta de María Reina, y que se incluyera en la Letanía Lauretana la invocación "*Reina del Universo, ruega por nosotros*".

Para seguir "excitando la religión y la piedad de todos los fieles" se impulsó el culto hacia otras imágenes devocionales de fuerte tradición.

San José: Patrono de la Iglesia Universal

Tras la desintegración de los Estados Pontificios en 1870, Pío IX tomó la decisión en materia espiritual de proclamar, esta vez, a San José como Patrono y Protector de la Iglesia Universal. Ya desde el comienzo de su pontificado había realizado algunas acciones para el fomento de esta devoción, como fijar la fiesta y rito del patrocinio de San José en la dominica III después de Pascua, o al señalar al Santo José como "la más segura esperanza de la Iglesia después de la Santísima Virgen" durante la definición del dogma inmaculista. La intención de avivar esta devoción era darle un lugar más preeminente en la sagrada liturgia. Por eso, al tiempo que lo proclamaba patrono de la Iglesia Universal elevó su fiesta del 19 de marzo a rito doble de primera clase.

La mirada puesta sobre esta imagen devocional, poco nombrada en los textos bíblicos lo mismo que por los padres de la Iglesia, adquiría diversos significados en esos momentos de incertidumbre para la institución eclesiástica. Doctrinalmente, Pío IX justificaba la presencia de San José en el decreto de 1870, aludiendo al hecho de que éste había sido elegido por el espíritu santo como esposo de la Virgen María y protector del hijo de Dios.[70] Lo que Pío IX pretendía era jerarquizar la asistencia del poder divino. En la liturgia cristiana Jesús tiene el predominio de la adoración, María, su madre, le sigue, aunque en la preferencia de los fieles se haya antepuesto a cualquier otra imagen devocional. En cambio la devoción a José, aunque a partir del Concilio de Trento gozó de una importante

[70] *Quemadmodum Deus*, dado el 8 de diciembre de 1870.

devoción –sobre todo en América–, desde mediados del siglo XVIII y hasta el último cuarto del XIX, recibió muy poca atención por parte de la Iglesia católica.[71] Al proclamar a San José como Patrono de la Iglesia Universal en el año de 1870, al poco tiempo de la pérdida de los Estados Pontificios, Pío IX daba un aviso al mundo de la renovación espiritual de la Iglesia católica y anunciaba a los gobiernos liberales que la cultura católica podía prevalecer independientemente de las circunstancias históricas por las que atravesara la institución eclesiástica.

Pío IX decidió así que la proclamación de San José se llevara a cabo el 8 de diciembre, día de la celebración de la Inmaculada Concepción de María, con el objeto de asociar simbólicamente "los lazos que existen por voluntad de Dios, entre San José y la Virgen María, entre la Iglesia del cielo y la de la tierra, entre la Eucaristía y la Santificación de los miembros de Cristo".[72] Pocos meses después del nombramiento de San José como Patrono de la Iglesia Universal, Pío IX lanzó un nuevo documento, *Inclytum Patriarcham*, en el que desarrolló con mayor profundidad las justificaciones pontificias para el reconocimiento devocional de todos los católicos hacia José, padre putativo de Jesucristo:

> El ilustre Patriarca, el bienaventurado José, fue escogido por Dios prefiriéndolo a cualquier otro Santo para que fuera en la tierra el castísimo y verdadero esposo de la Inmaculada Virgen María, y el padre putativo de Su Hijo único. Con el fin de permitir a José que cumpliera a la perfección un encargo tan sublime, Dios lo colmó de favores absolutamente singulares, y los multiplicó abundantemente. Por eso, es justo que la Iglesia Católica, ahora que José está coronado de gloria y de honor en el cielo, lo rodee de magníficas manifestaciones de culto, y que lo venere con una íntima y afectuosa devoción.[73]

De esta forma, San José comenzó a tener una gran popularidad devocional entre los fieles cristianos de la segunda mitad del siglo XIX. Muchas

[71] En 1481, con el Papa Sixto IV, San José ingresó en el Misal Romano y Gregorio XV; en 1621 extendió su fiesta a la Iglesia Universal. En el siglo XVI la imagen de san José es retomada como modelo del buen cristiano.

[72] *Quemadmodum Deus*, dado el 8 de diciembre de 1870.

[73] *Inclytum Patriarcham*, dado el 7 de julio de 1871.

de las congregaciones religiosas y asociaciones de seglares que se fundaron en esos años se consagraron al Santo Patrono de la Iglesia Universal y comenzaron una labor de propagación de la devoción a gran escala.

Por su parte, León XIII promovió la devoción a la imagen de San José. En 1889 habló por primera vez de esta imagen devocional en la encíclica *Quamquam pluries*, ubicándola como un importante auxilio a las necesidades espirituales de la época. La devoción josefina se sumaría al programa espiritual de León XIII, quien afirmaba que era "de gran importancia que la devoción a San José se introduzca en las diarias prácticas de piedad de los católicos".[74] Sumado a la justificación teológica de la doble dignidad depositada en José como esposo de María, Madre de Jesús y como padre putativo del Hijo de Dios, León XIII recordaba el papel de José como "custodio legítimo y natural, cabeza y defensor de la Sagrada Familia". Pío IX le había reconocido su papel de protector de la familia de Nazaret y el de protector de la Iglesia de Cristo.

Para León XIII, la imagen devocional de José articulaba simbólicamente su proyecto de redefinición del catolicismo ante la modernidad. Esa redefinición partía de las bases familiares, en donde cada uno de sus integrantes debía cumplir un papel esencial en la cristiandad de las sociedades bajo los nuevos paradigmas culturales, políticos y sociales. La idea de retornar a los orígenes del cristianismo y formar, desde la base familiar, a las "huestes de Cristo" partía del modelo de la Sagrada Familia. El papel de María como núcleo de expansión de la doctrina cristiana quedaba claro, ése era el papel de las madres en el hogar. El del padre, como la imagen de José, el de custodio de las verdades cristianas y defensor contra cualquier intromisión que pretendiese cuestionarlas. Pero, además, San José era modelo, lo mismo para ricos que para pobres, para padres que para madres:

> Los padres de familia encuentran en José la mejor personificación de la paternal solicitud y vigilancia; los esposos, un perfecto de amor, de paz, de fidelidad conyugal; las vírgenes a la vez encuentran en él el modelo y protector de la integridad virginal. Los nobles de nacimiento aprenderán de José cómo custodiar su dignidad incluso en las desgracias; los ricos entenderán, por sus lecciones, cuáles son los bienes que han de ser deseados y obtenidos con el pre-

[74] *Quamquam pluries*, agosto de 1889.

> cio de su trabajo. En cuanto a los trabajadores, artesanos y personas de menor grado, su recurso a San José es un derecho especial, y su ejemplo está para su particular imitación. Pues José, de sangre real, unido en matrimonio a la más grande y Santa de las mujeres, considerado el padre del Hijo de Dios, pasó su vida trabajando, y ganó con la fatiga del artesano el necesario sostén para su familia. Es, entonces, cierto que la condición de los más humildes no tiene en sí nada de vergonzoso, y el trabajo del obrero no sólo no es deshonroso, sino que, si lleva unida a sí la virtud, puede ser singularmente ennoblecido. José, contento con sus pocas posesiones, pasó las pruebas que acompañan a una fortuna tan escasa, con magnanimidad, imitando a su Hijo, quien habiendo tomado la forma de siervo, siendo el Señor de la vida, se sometió a sí mismo por su propia libre voluntad al despojo y la pérdida de todo.[75]

Para arraigar estas ideas en los fieles, León XIII estableció que durante el rezo diario del Rosario en todos los templos y en los hogares se añadiese una oración a San José. También exhortó a los fieles a realizar prácticas privadas de piedad durante el día del festejo a la imagen devocional de San José (19 de marzo), la cual aun cuando no era festividad obligatoria, León XIII sugirió a los párrocos y feligreses se fuese estableciendo como tal a fuerza de la tradición y costumbre de oraciones y ejercicios piadosos.[76] Incluso por influencia del mismo pontífice, miembros de episcopados de diversas naciones en Europa y América lucharon por obtener de sus respectivos gobiernos el restablecimiento de la fiesta de San José como fiesta de precepto, lo cual implicaba, además de la misa obligatoria para los católicos, declarar la fecha como jornada no laborable. Los obreros católicos de diversas naciones comenzaron a asociar el mensaje josefino de León XIII, el cual subrayaba el papel de José como obrero artesanal, con diversas luchas por establecer sus derechos laborales. De esta forma, la devoción a San José se convirtió durante el pontificado de León XIII en un elemento de presión social para varios gobiernos liberales.[77]

[75] *Quamquam pluries*, agosto de 1889.

[76] *Quamquam pluries*, agosto de 1889.

[77] El episcopado de España, Portugal, Italia, Gran Bretaña y Viena lucharon arduamente y durante varios años de debates para obtener de los gobiernos la declaración del día de la festividad a San José (19 de marzo) como fiesta de precepto. Olea, "Un aspecto de la devoción josefina de León XIII", 2005, pp. 205-232.

En cuanto a la imagen figurativa de San José, promovida para su exposición en los templos, se caracterizó en el siglo XIX fundamentalmente por su sobriedad en atributos. Se fijó la representación de San José en edad madura, dejando atrás la imagen barroca de un José anciano. Destacan la azucena o lirio, en sustitución de la vara florida que se manejó hasta finales del siglo XVIII,[78] vistiendo con túnica en tonos ocres, morado o verde y generalmente llevando en sus brazos a Jesús-niño (figura 5).

Desde que en el siglo XVI, carmelitas y jesuitas iniciaron el culto a San José extendieron su devoción a espacios estatales, destacando en la iconografía y literatura josefina postridentina el papel del padre putativo de Jesucristo como defensor de conflictos armados y convirtiéndolo en protector de monarcas. A lo largo del siglo XIX se retomaron las pocas raíces bíblicas para devolver a la imagen devocional de San José su papel de defensor de la fe cristiana y completar así el mensaje, pastoral e iconográfico, de la devoción a la Sagrada Familia que Pío IX y León XIII estaban construyendo como modelo devocional de la modernidad.

El Sagrado Corazón de Jesús: emblema del proyecto de "reconquista religiosa"

Por influencia de la Compañía de Jesús, Pío IX comenzó a reimpulsar la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús.[79] En 1856 autorizó ex-

[78] Este atributo de la vara se origina en los Evangelios Apócrifos, donde se relata que fueron convocados al templo un hombre de cada tribu de Israel, para elegir esposo para la Virgen María. José fue por la tribu de Judá. Cada hombre debía llevar una vara, las que fueron dejadas sobre el altar. Cuando al día siguiente el sacerdote ingresó al *Sancta Santorum*, un ángel tomó la vara más pequeña, la de José y, según algunas versiones la vara floreció, y según otras la paloma del Espíritu Santo surgió de ella, señalando al elegido para desposar a la Virgen. Así se cumpliría lo narrado por el Profeta Isaías: *"Y saldrá una rama de la raíz de Jesse, y una flor saldrá de su raíz"* (Is. 11,1).

[79] La devoción al Sagrado Corazón de Jesús dio comienzo a finales del siglo XVII con las visiones que la monja visitandina Margarita María Alacoque dijo tener de Jesucristo con el corazón encarnado y envuelto en llamas. La Compañía de Jesús comenzó a tener injerencia en el impulso de la devoción a través del director espiritual de la monja, el sacerdote jesuita Claudio de la Colombière, quien, al ver las coincidencias con la espiritualidad jesuita, solicitó la presencia del padre Jean Croiset para dar impulso a la devoción. Verheylezoon, *La devoción al Sagrado Corazón*, 1956, pp. 7-20.

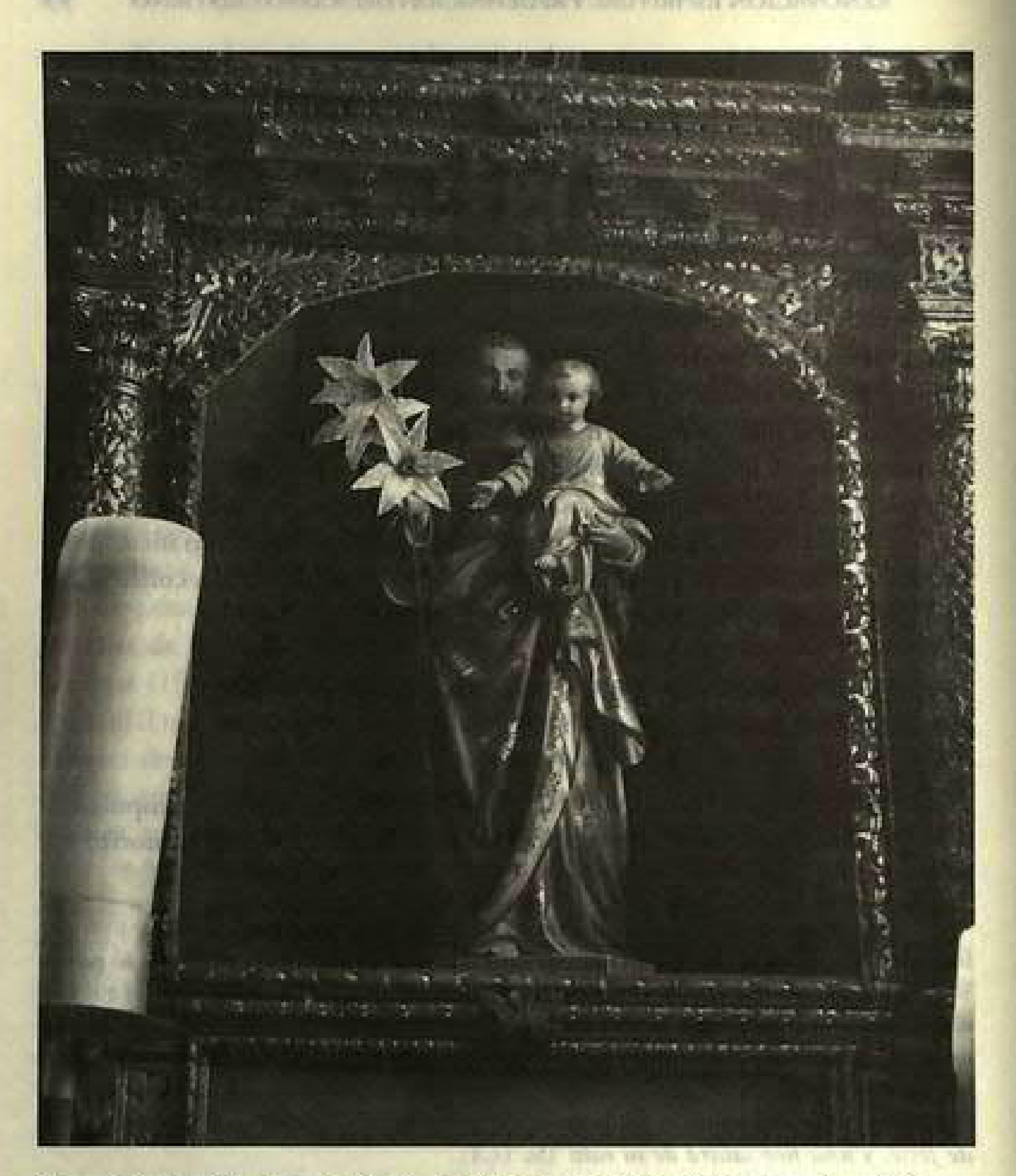


Figura 5. San José. Escultura de finales del siglo XIX en la Iglesia de San Agustín en Tlalpan, ciudad de México. Fotografía: Gabriela Díaz Patiño.

tender la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a todas las iglesias, apuntando en las actas aprobatorias que esa imagen devocional era "el remedio de todos nuestros males". En septiembre de 1864 declaró beata a Margarita María Alacoque, la monja que a fines del siglo XVII testificó haber visto a Jesucristo bajo la advocación del Sagrado Corazón de Jesús. En su famosa encíclica *Quanta Cura*, donde condenó los errores modernos, hizo mención de la necesidad de recurrir a esta devoción en auxilio de los males que sufría el catolicismo:

> Pero si siempre fue necesario, Venerables Hermanos, dirigirnos con confianza al Trono de la gracia, para obtener de él misericordia y auxilio en tiempo oportuno, ahora de modo especial debemos hacerlo, en medio de tan grandes calamidades para la Iglesia y para la sociedad civil, en presencia de tan vasta conspiración de enemigos y de tan grande acumulación de errores contra la sociedad católica y contra esta Santa Sede. Nos, hemos juzgado, pues, útil excitar la devoción de todos los fieles, a fin de que, uniéndose a Nos y a Vosotros, no dejen de rogar y de suplicar con las oraciones más fervorosas y más humildes al clementísimo Padre de las luces y de la misericordia; a fin también, de que recurran siempre, en la plenitud de su fe, a Nuestro Señor Jesucristo, que nos redimió con su Sangre; y pidiendo continuamente y sin desfallecimiento a su Corazón dulcísimo, víctima de su ardiente caridad hacia nosotros, para que con los lazos de su amor todo lo atraiga hacia sí, de suerte que inflamados todos los hombres en su amor Santísimo caminen rectamente según su Corazón, agradables a Dios en todas las cosas, y dando frutos en todo género de buenas obras.[80]

A partir de entonces, los jesuitas, junto con otras congregaciones, trabajaron arduamente en la difusión de la devoción al deífico corazón; obtuvieron diversas aprobaciones para la Sociedad de Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús –fundada en 1854 en Francia por el sacerdote Julio Chevalier– y la autorización para crear asociaciones seculares destinadas a fomentar la devoción entre los fieles cristianos. En 1875, tras varias peticiones, lograron que Pío IX concediera la consagración de la Iglesia católica al Sagrado Corazón de Jesús. La fórmula de consagración individual

[80] *Quanta Cura*, diciembre de 1864.

expresaba tres aspectos clave de la respuesta de la Iglesia católica frente a las políticas liberales, que afectaban directamente el estatus de la institución eclesiástica: un rechazo radical a la idea de que la religión debía limitarse a la conciencia individual; la condena de los esfuerzos de algunos católicos por conciliar su fe religiosa con el liberalismo, y la pretensión de separar el poder de la Iglesia y el Estado, manteniendo un control eclesiástico sobre el mundo secular. Según la fórmula de consagración de Pío IX, los males que atacaban a las sociedades del siglo XIX podían ser enfrentados a través de la práctica devocional a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

En el *Syllabus Errorum* de 1864, Pío IX señaló a la filosofía racionalista como la promotora principal de la falta de piedad al rechazar lo sobrenatural, al negar la divinidad de Jesucristo y al conceder independencia del pensamiento y de la voluntad y, por tanto, autonomía para decidir sobre las creencias religiosas. En respuesta a esas teorías la imagen del Sagrado Corazón de Jesús recordaba la naturaleza humana y divina de Jesucristo al mostrar el corazón humano del hijo de Dios. La cruz, la corona de espinas y el corazón traspasado recordaban el nacimiento de la Iglesia para resguardar y expandir en las sociedades el mensaje de Jesús en la tierra y el revestimiento sobrenatural de la institución eclesiástica. En el liberalismo encontraba Pío IX el nacimiento del anticlericalismo que en muchos países se estaba desarrollando. Eran los gobiernos liberales, según el pontífice, quienes estaban despojando a la Iglesia católica de los bienes y los derechos otorgados por su investidura. Los liberales, afirmaba Pío IX, exaltaban el poder del Estado sobre cualquier otro, acusando a la Iglesia católica de retrógrada. Pero la imagen de Jesús mostrando su corazón sangrante era el símbolo de fortaleza y humildad frente a los ataques que recibía el catolicismo. Por eso, en su fórmula de consagración se hacen las siguientes peticiones:

> Quisiera por su medio [el Corazón de Jesús] obtener la conversión de los pecadores y despertar la indiferencia de tantos, que si bien tienen la dicha de pertenecer a vuestra Iglesia, con todo nada se conmueven por los intereses de su gloria y de esta misma Iglesia, Esposa vuestra. Quisiera por él también conseguir el desengaño de esos católicos, que sin dejar de mostrarse tales por el ejercicio de muchas obras de caridad, viven sin embargo muy aferrados a sus propias opiniones, rebeldes a las decisiones de la Santa Sede o mal animados

contra sus enseñanzas, para que se persuadiesen de que quien desoye a la Iglesia desoye a Dios que está con Ella. Por estos Santísimos fines… he de prestar un obsequio grato a vuestro amabilísimo Corazón.[81]

A partir de ese documento la devoción al Sagrado Corazón de Jesús tuvo un nuevo impulso en todo el mundo. Su representación figurativa se extendió por todas partes. Se dio un importante movimiento imaginero y arquitectónico del Sagrado Corazón de Jesús. Si bien, a decir de algunos especialistas, dicho movimiento no logró engendrar una obra plástica de primer orden, la imagen devocional del corazón deífico llegó a muchos hogares en todo el mundo hasta convertirse en uno de los íconos más populares del catolicismo moderno. En todo caso, sí logró imponentes obras arquitectónicas. El movimiento arquitectónico sacro del Sagrado Corazón de Jesús daría inicio en 1870, con la colocación que hiciera Pío IX de la primera piedra para la edificación de un templo dedicado al Corazón de Jesús en Roma; sin embargo, debido a la anexión de Roma al reino de Italia el trabajo se detuvo, reiniciando en 1880 y concluyendo en 1887. Así, en diversas naciones de Europa y América se comenzaron a construir templos dedicados a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús.[82]

Para que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús llegara al sentimiento de los fieles con los nuevos significados que la Iglesia católica le estaba otorgando se tuvo que normar la producción de su representación. De hecho, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús ha sido objeto de las más minuciosas prescripciones por parte de la Sagrada Congregación de Ritos. Desde su punto de vista, la devoción del Sagrado Corazón de Jesús pre-

[81] *Fórmula de Consagración al Divino Corazón de Jesús aprobada por decreto de la Sagrada Congregación de Ritos*, abril de 1875.

[82] En 1875 se colocó la primera piedra de la basílica al Sagrado Corazón de Jesús en Montmartre, Francia. Edificio religioso en homenaje a los ciudadanos franceses muertos durante la Guerra franco-prusiana, fue concluido en 1914. Otra construcción de gran envergadura en el último cuarto del siglo XIX fue el Templo Nacional Expiatorio del Sagrado Corazón de Jesús en Barcelona, España, cuyo proyecto dio inicio en 1889. En México el movimiento arquitectónico en honor del Sagrado Corazón de Jesús dio inicio en Zamora, Michoacán, en el año de 1892 con la construcción del Templo Expiatorio del Sagrado Corazón de Jesús.

sentó graves desviaciones tanto en su representación figurativa como en los significados devocionales.

La imagen de un corazón humano sangrante rodeado por elementos de la crucifixión, en alusión al corazón de Cristo –ampliamente representada en múltiples alegorías en el barroco novohispano–, fue objeto de críticas importantes a finales del siglo XVIII por parte de la corriente teológica ilustrada que veía en las devociones jesuitas un retroceso a los ideales de una religiosidad más intimista y racional. Por eso la imagen tuvo que sujetarse a varias modificaciones, al grado de que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús de Pompeyo Batoni, la más popularizada a finales de ese periodo entre los fieles, fue prohibida por la Sagrada Congregación de Ritos (figura 6). La vívida imagen del corazón sangrante de Jesucristo, a decir de Ana Isabel Pérez, había servido en el mensaje de fastuosidad –símbolo del poderío de la Iglesia– y el patetismo, incitador de la piedad y la sumisión barroca.[83] Pero el siglo XIX comenzó a exigir argumentos más racionales para venerar una imagen crística que parecía integrar justamente todos los elementos por los cuales se ponía en entredicho la existencia del catolicismo.

En mayo de 1877 la Sagrada Congregación estableció como oficial, que toda imagen del Sagrado Corazón de Jesús que estuviese expuesta a la veneración pública debía ser representada con Jesucristo de pie con un corazón sobre la imagen, el cual "ha de representarse en medio de una gloria de llamas o rayos; ha de presentar la herida; ha de estar rodeado horizontalmente de una corona de espinas y rematado por una cruz en medio de llamas".[84] Los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos subrayaban que la representación del Corazón no podía hacerse sin que éste figurase como visible.[85] En 1878 la Sagrada Congregación de Ritos decretó

[83] Pérez Gavilán, "La iconografía del corazón en el barroco novohispano", 1998, p. 110.

[84] Francisco Camprubí, "La iconografía del Sagrado Corazón de Jesús", en *Cor Jesú*, 1957, p. 357.

[85] El Cristo de Thorvaldsen es el más claro ejemplo de esta nueva representación crística. Realizado entre la primera mitad del siglo XIX para la iglesia de Nuestra Señora de Copenhague, atrajo la atención de católicos y protestantes. Sin embargo, debido a la conexión entre Thorvaldsen y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, su Jesucristo Resucitado comenzó a ser fuertemente criticado por la jerarquía católica romana.

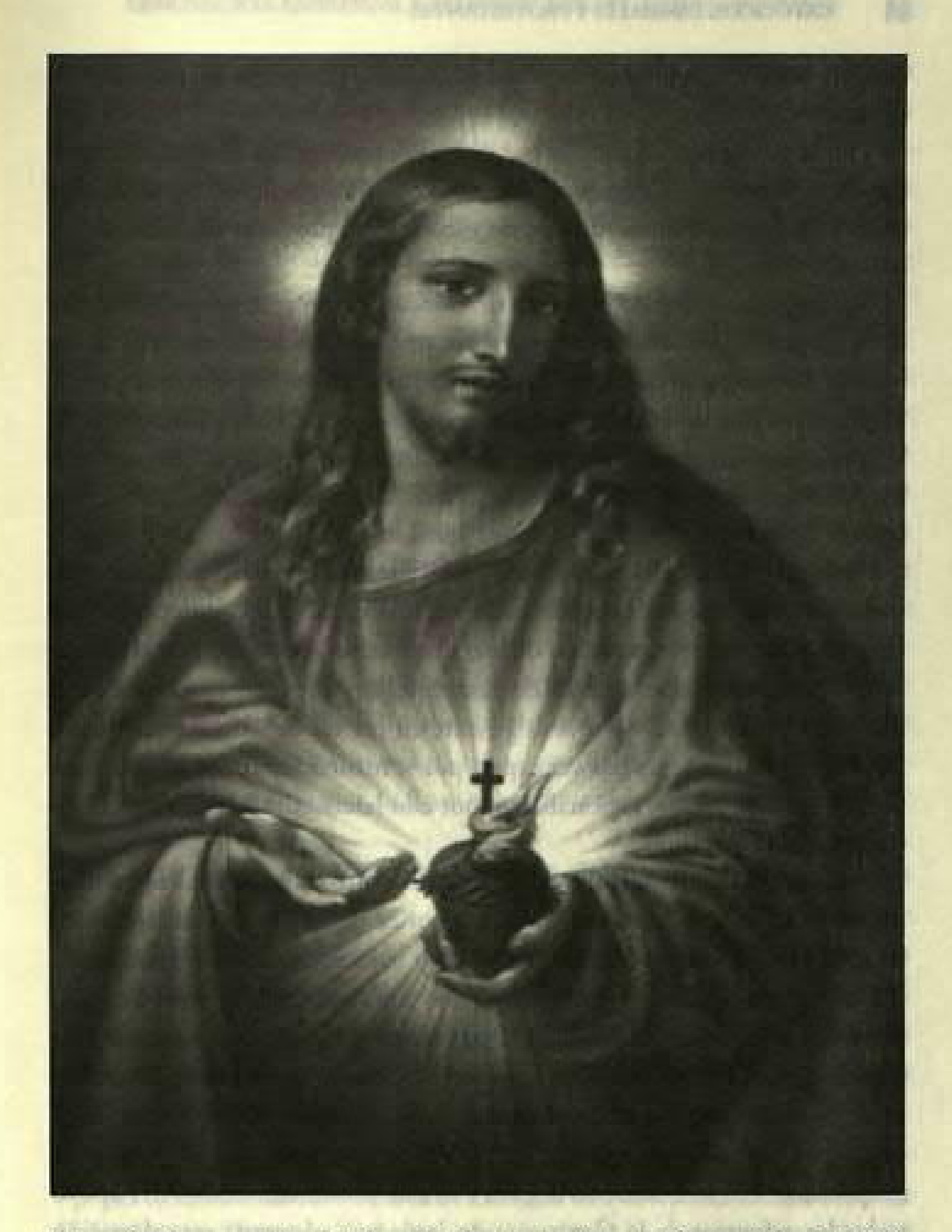


Figura 6. Representación del Sagrado Corazón de Jesús de Pompeyo Batoni (1780). Estampa popular digitalizada.

que "no basta en las estatuas con que el corazón esté pintado, sino que ha de tener relieve".[86]

Por su parte, León XIII, a la par que dio impulso a la imagen devocional de la Santísima Virgen del Rosario, consolidó la devoción al deífico corazón al grado de convertirlo en el emblema del proyecto de redefinición del catolicismo.

Las impugnaciones protestantes de colocar a la imagen y representación de la Virgen María, madre de Jesucristo, por encima de Él no se hicieron esperar. La propia declaración del dogma inmaculista fue duramente criticada tanto por las iglesias protestantes como por algunos miembros de la Iglesia católica, pues se afirmaba que se estaba erigiendo la imagen de la Virgen María como el principal símbolo de la reforma eclesial, razón por la cual, a instancias de la Compañía de Jesús, se reactivó el culto y devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Para los jesuitas, en el devocionario cristiano ninguna imagen podía ser más importante y efectiva en la tarea de desagravio y reparación de los "desórdenes" causados por el liberalismo y otras corrientes teóricas de pensamiento, que iban en contra de la institución eclesiástica y por consiguiente en contra del "derecho divino". La imagen crística tenía que ser capaz, por sí misma, de unificar cualquier tipo de nacionalismo y regionalismo; por ello hacía falta su presencia en la defensa del catolicismo.

Aun cuando León XIII impulsó vigorosamente la devoción a la Santísima Virgen del Rosario, en sus encíclicas nunca dejó de enfatizar los títulos de María como "auxiliadora, bienhechora y consoladora de los cristianos", ella era la principal mediadora entre Dios y los hombres. Pero el Sagrado Corazón de Jesús fue para León XIII la imagen religiosa que sintetizaría la esencia de la doctrina católica: Dios hecho hombre a través de Jesús nos muestra su corazón llagado, ensangrentado y coronado por una cruz y una corona de espinas para recordar su misión de sacrificio para el perdón de los pecados. Por eso, desde su llegada a la silla pontificia, León XIII apoyó todos los esfuerzos de la Compañía de Jesús por convertir esta devoción en el verdadero símbolo de la cristiandad. Bajo su pontificado, se establecieron importantes asociaciones católicas que tenían como fin exclusivo

[86] Francisco Camprubí, "La iconografía del Sagrado Corazón de Jesús", en *Cor Jesú*, 1957, p. 358.

propagar la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Un ejemplo de ello es el Apostolado de la Cruz, que fundó en México Concepción Cabrera de Armida, o el nombramiento de la asociación de la Guardia de Honor, fundada en 1863, como archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús en 1878. El 28 de junio de 1889 León XIII elevó la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús al rango de doble de Primera Clase (el honor más grande), y por tanto obligatoria en todos los templos.

Todos los esfuerzos por colocar la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús como emblema del proyecto de re-evangelización se vieron coronados en 1899. Con el previo relato aparicionista,[87] León XIII anunció la Consagración de toda la Humanidad al Sagrado Corazón de Jesús, la cual iba a realizarse a principios del nuevo siglo como parte de los festejos del Jubileo. Sin embargo, la gravedad del estado de salud del pontífice propició el adelanto de la fecha de la consagración para el 11 de junio de 1899. En la encíclica *Annum Sacrum* León XIII aseveraba:

> Como en otro tiempo, oprimida la Iglesia por el yugo de los Césares, se apareció en lo alto una cruz a Constantino, cual emblema y causa de la victoria, que presto se siguió: así hoy se nos muestra otra señal felicísima y divina, el Corazón sacratísimo de Jesús [...] En él se han de cifrar todas nuestras esperanzas.[88]

El acto de consagración implicaba un doble reconocimiento de los hombres hacia Jesucristo: a su derecho nativo como "Rey y Señor de todos los hombres y del universo entero", derecho otorgado por la unión hipostática entre Dios y Jesús, el mismo Dios hecho hombre; y además, el derecho de conquista "que le otorgaba la gran obra de la Redención, por la que adquirió nuevo título de dominio sobre el mundo, fundado en su Sangre y en su muerte".[89]

[87] El 15 de enero de 1899 León XIII recibió una carta de la monja alemana María del Divino Corazón Droste Zu Vischering en la que relataba las apariciones que tuviera del Sagrado Corazón de Jesús y en las que le solicitaba diera a conocer al pontífice sus deseos de ser consagrado a toda la humanidad, en http://www.historiadelaiglesia.org/2009/06/la-monja-que-impulso-leon-xiii_11.html.

[88] *Annum Sacrum*, mayo de 1899.

[89] José Antonio de Aldama S. J., "Tres encíclicas pontificias sobre el culto al Sagrado Corazón su objeto y su carácter", en *Cor Jesú*, 1956, pp. 4-8.

Aunque León XIII definió una política aparentemente más conciliadora y propositiva que su antecesor, su postura de incluir en la consagración a toda la humanidad, católica y no católica, supone un radicalismo velado en sus acciones:

> El reino de Cristo también abraza a todos los hombres privados de la fe cristiana, de suerte que la universalidad del género humano está realmente sumisa al poder de Jesús.[90]

En la encíclica, León XIII destacó que frente a las convulsiones provocadas por la aplicación de las nuevas filosofías se hacía necesario el reconocimiento público de la soberanía de Dios sobre todas las cosas y el derecho de la Iglesia a compartir el poder público y las decisiones relacionadas con el gobierno de las naciones:

> Una consagración así, aporta también a los Estados la esperanza de una situación mejor, pues este acto de piedad puede establecer y fortalecer los lazos que unen naturalmente los asuntos públicos con Dios. En estos últimos tiempos sobre todo, se ha erigido una especie de muro entre la Iglesia y la sociedad civil. En la constitución y administración de los Estados no se tiene en cuenta para nada la jurisdicción sagrada y divina, y se pretende obtener que la religión no tenga ningún papel en la vida pública. Esta actitud desemboca en la pretensión de suprimir en el pueblo la ley cristiana; si les fuera posible hasta expulsarían a Dios de la misma tierra.[91]

Al igual que con la fiesta y mes dedicados al Santísimo Rosario de María, León XIII pidió a los fieles que se prepararan haciendo un triduo en la iglesia principal de cada pueblo, la cual incluía el rezo de las Letanías del Sagrado Corazón de Jesús aprobadas para uso público. Con estas disposiciones se daba continuidad al programa de reconquista espiritual que pretendía impregnar la vida pública y privada de las sociedades de una cultura católica renovada.

[90] Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.
[91] Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.

La imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús se extendió por todo el mundo, lo mismo que su significado de restauración de la cristiandad en las sociedades modernas a través del reconocimiento público de la reparación de la "Soberanía Social de Jesucristo". Encíclicas, pastorales, mandatos, triduos, novenas y cualquier cantidad de documentos y literatura católica inundaban los templos, asociaciones y hogares cristianos con la decidida intención de adoctrinar a los fieles en la idea de "proclamar el Reinado del Sagrado Corazón de Jesús sobre todas las naciones".

El auge que estaba adquiriendo el culto al Corazón deífico terminó por distinguir una fase culta y otra popular en las expresiones religiosas relacionadas con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, distinción que se vio expresada principalmente en las imágenes que se veneraban dentro de los templos y las destinadas a la adoración privada. En relación con las representaciones destinadas a la veneración pública sobre los altares, la Sagrada Congregación de Ritos prohibió en 1891 "colocar en los altares la representación del corazón solo, separado de la figura del Redentor", lo cual sólo fue permitido en objetos de devoción privada como devocionarios, ornamentación de objetos religiosos, entre otros[92] (figura 7).

En 1899, en las Actas y Decretos del I Concilio Plenario Latinoamericano se establecieron varios ajustes en torno a la normatividad de los usos y funciones de las imágenes religiosas. Cabe adelantar que las disposiciones del Concilio Latinoamericano tuvieron una importante recepción entre el episcopado nacional mexicano. León XIII redefiniría así el papel de las imágenes religiosas en las sociedades modernas:

> Es preciso inculcar con mucho cuidado a los fieles que la historia de los misterios de nuestra Redención, manifestada en cuadros y otros objetos semejantes, sirve para enseñar al pueblo los artículos de la fe, y grabarlos en la memoria, y hacer que los tenga presentes; que se saca gran provecho de las imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le ha conferido Cristo; sino porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios por

[92] La representación del Corazón de Jesús conservada en el Sagrario de la iglesia de Santa Inés en la ciudad de México es un ejemplo de las imágenes del Corazón de Jesús que se prohibieron en los templos; sin embargo, algunas iglesias como ésta decidieron conservarlas por su valor histórico y devocional.



Figura 7. Estampa popular de principios del siglo XX que representa al Corazón de Jesús. Digitalizada. Este tipo de representaciones libres del corazón deífico fueron mucho más comunes en los objetos de devoción popular.

medio de sus Santos y los admirables ejemplos de éstos, para que den gracias a Dios, imiten a los Santos en su vida y costumbres, y se muevan a adorar y amar a Dios, y a cultivar la piedad.[93]

De esta forma se daba respuesta a las ideas protestantes que estaban en contra del uso de las imágenes religiosas y al culto específico de las imáge-

[93] *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, 1906, pp. 236-237.

nes de los Santos y de la Virgen María, aunque se subrayó, como en Trento, la necesidad de que los obispos dirigieran la producción y representación de las imágenes sacras "para que nada se presente que sea desordenado, o ridículo, o deshonesto, o profano". Se prohibió la representación de la Santa Cruz, de historias de los Santos y figuras o emblemas de los sagrados misterios en el suelo. En la práctica este decreto fue difícil de ejecutar, pues en muchos pueblos americanos se tenía, y aún se conserva, la costumbre de pintar, esculpir o incluso decorar con flores o aserrín el suelo de las iglesias durante alguna fiesta patronal o festividad de la liturgia oficial.

Con el objeto de uniformar la piedad cristiana, en el concilio latinoamericano se decidió enfocar la liturgia en el interior de los templos en las imágenes devocionales de la Sagrada Familia: Jesucristo, María y José.

En las actas del concilio se exhortaba a sacerdotes y feligreses a rendir culto a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús; para ello se ordenó que "la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús se celebre solemnemente en todas las iglesias, y especialmente en las parroquiales"; asimismo se sugirió la práctica de ejercicios especiales los viernes primeros de cada mes a la que "se podrá añadir la Misa Votiva del S. Corazón de Jesús" siguiendo las prescripciones de la Sagrada Congregación. El culto brindado al Sagrado Corazón y la celebración de los divinos oficios delante del Santísimo Sacramento eran motivo para ganar indulgencias. También se incitaba a los párrocos y rectores de iglesias a promover los ejercicios del mes del S. Corazón de Jesús, a recomendar la inscripción de los fieles en las pías hermandades dedicadas al Sagrado Corazón o en la asociación del Apostolado de la Oración.[94]

Con respecto a la producción de imágenes del Sagrado Corazón destinadas a la veneración pública los decretos del concilio latinoamericano ordenaban que se siguieran las normas establecidas por la Sagrada Congregación de Ritos, insistiendo que la imagen debía "representar la persona de Jesucristo con su Corazón manifiesto exteriormente, y no el solo Corazón" y que éstas podían permitirse en lo privado siempre y cuando guardasen los elementos tradicionales y no fueran motivo de idolatrías y supersticiones. Por otra parte, se insistió en aclarar a los fieles que "el culto al Sagrado Corazón de Jesús en la Eucaristía, no es más perfecto que el culto a la misma

[94] *Actas y decretos...*, 1906, p. 228.

Eucaristía, ni diferente del culto al S. Corazón de Jesús".[95] Más tarde la Sagrada Congregación de Ritos confirmaría que el título de Corazón de Jesús Eucarístico "sólo podía permitirse en las cofradías que con el mismo título ya habían sido aprobadas; pero que no se había de admitir en la Sagrada liturgia" para evitar confusiones entre la feligresía. Se vedó también la traslación de imágenes religiosas de un templo a otro.

Se prohibió el culto y representación al Corazón de San José, que ya Gregorio XVI había reprobado; por tanto se pidió que salieran del mercado las imágenes "que juntamente con los SS. Corazones de Jesús y de María representaban el de San José" y que cuidaran los párrocos que no se introdujera su culto. Finalmente, en los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos de 1914 se prohibió exponer en el altar las efigies de dos corazones, uno de los cuales representase el de Jesús y el otro de María, aunque sí fue permitida su devoción privada. La misma prohibición tuvo la imagen del Sagrado Corazón en sus apariciones a la, entonces, beata Margarita Alacoque, como en el cuadro que se conserva en la Iglesia de Santa Teresa (la Nueva) de la ciudad de México (figura 8).

De esta forma, vemos como las tres imágenes religiosas que integraron el modelo devocional propuesto por el Vaticano forman parte de una unidad teológica que pretendía introducir en las sociedades un nuevo orden y sentido de la cristiandad. En los tres íconos estaban depositados los valores que legitimaban los "derechos de Dios y de la Iglesia sobre el gobierno de los hombres": la conservación de las creencias y costumbres cristianas, la dirección moral de los comportamientos y conductas humanas, la armonía familiar en los hogares y el bienestar de todas las clases sociales. Su inserción en las sociedades surgidas de las revoluciones tuvo efectos de aceptación pero también de rechazo. En muchos lugares, ese modelo devocional fue adaptado y asumido como referente de una identidad nacional o regional e incluso local, como a continuación veremos para el caso de la arquidiócesis de México.

[95] *Actas y decretos...*, 1906, p. 227.

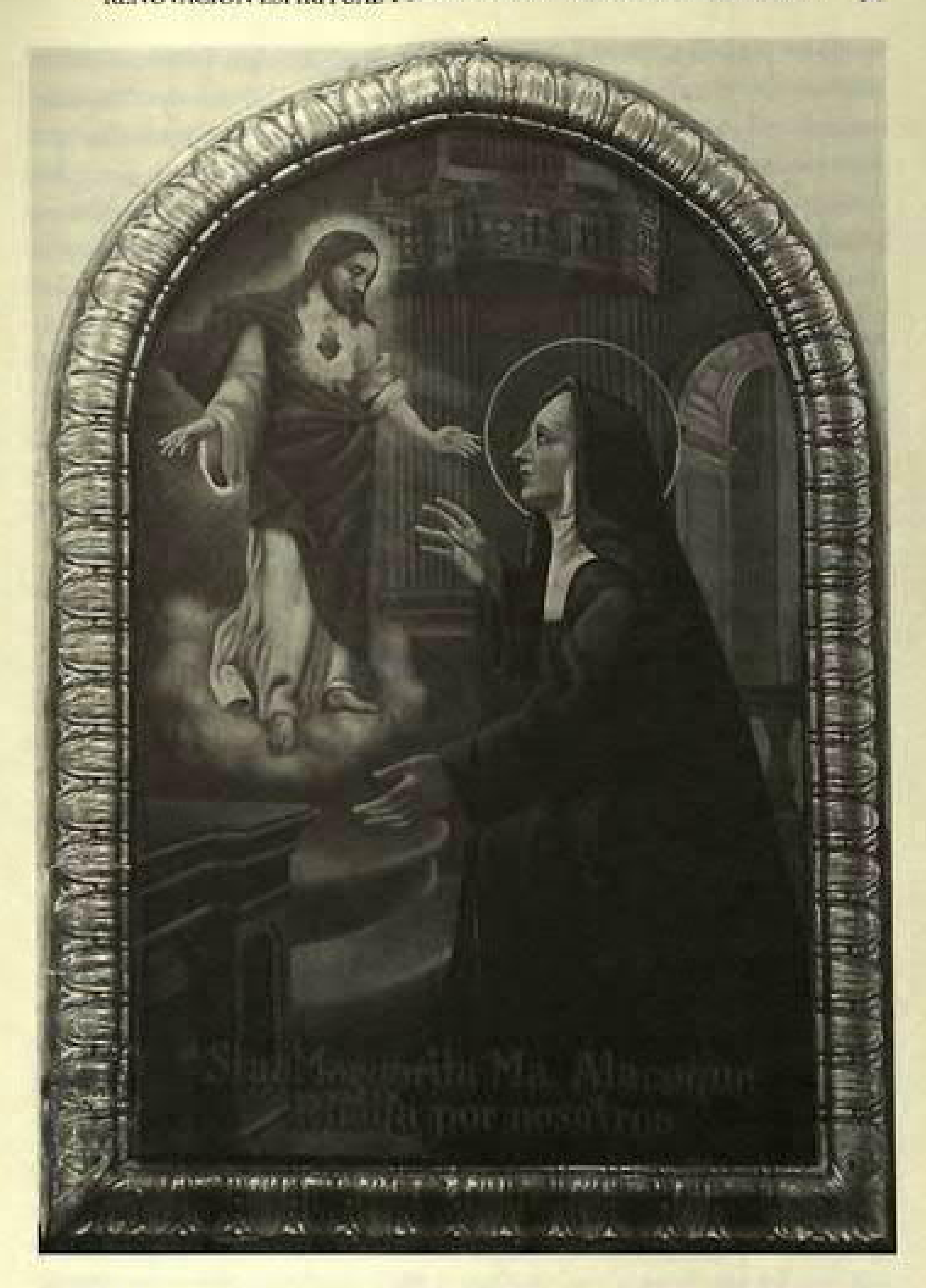


Figura 8. Pintura al óleo dedicada a Santa Margarita María Alacoque. Se encuentra en el templo de Santa Teresa la Nueva, ciudad de México.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

2. LA REFORMA RELIGIOSA EN MÉXICO (1856-1881)

> Todos los hombres que viven contentos con sus preocupaciones religiosas, oponen fuertes resistencias a la Reforma, aun que ésta sea conforme al dogma cristiano y a la conveniencia social. Lo que en ellos fue una vez obra de la necesidad o efecto de la ignorancia, después lo reputan como una verdad que les parece indispensable; y cuando los encargados de ilustrarlos olvidan este deber y fomentan directa o indirectamente el error, arraigan más y más la preocupación y hacen que para destruirla sea necesario un esfuerzo extraordinario.
>
> BENITO JUÁREZ[1]

La Reforma eclesiástica y religiosa que emprendió el Estado mexicano a mediados del siglo XIX no fue exclusiva del país. La incautación de bienes eclesiásticos, la supresión de órdenes religiosas, la expulsión de miembros de la jerarquía católica, el encarcelamiento de sacerdotes beligerantes, la intervención del Estado en asuntos que habían sido de competencia eclesiástica, entre otras, fueron parte de las acciones de un movimiento que se desató en muchos de los países de Occidente que al amparo de la ideología liberal pugnaban por una nueva época definida por las ideas de progreso, razón, libertad e igualdad.

[1] Benito Juárez, "Pensamientos de Juárez" en *El evangelista mexicano ilustrado*, tomo XXVIII, núm. 5, 1 de marzo de 1906.

En las páginas siguientes exploraremos las políticas que en materia eclesiástica y de religiosidad tomaron los gobiernos liberales que desde mediados del siglo XIX llegaron a la presidencia, para ver las consecuencias que éstas tuvieron sobre las imágenes de devoción católica. ¿Existió por parte de los gobiernos liberales una verdadera lucha contra la cultura católica en México?, ¿en qué medida fueron afectadas las manifestaciones religiosas en torno de las imágenes de devoción por las disposiciones legislativas en contra de la institución eclesiástica y a favor del progreso social e individual?, ¿fueron las imágenes religiosas objeto de un ataque concreto (iconoclasia) por parte del Estado?, son los cuestionamientos principales a los que tratamos de dar respuesta. Pero antes conviene presentar el entorno geográfico que concentra nuestro análisis.

ORGANIZACIÓN Y ADMINISTRACIÓN DE LA INSTITUCIÓN ECLESIÁSTICA MEXICANA

Como parte del proyecto de reforma emprendido desde la Santa Sede por Pío IX, se fijó la necesidad de establecer nuevas divisiones eclesiásticas como medida de reorganización para un mayor control sobre las iglesias locales.[2] Aunque el episcopado nacional mexicano había manifestado la necesidad de realizar varias divisiones eclesiásticas desde principios del siglo XIX, éstas no se habían podido concretar.[3] Hacia la mitad del siglo se volvió a pensar en la urgente necesidad de dividir las diócesis, ya que por efecto del inmenso territorio resultaba imposible prestar la atención debida a todas las parroquias. Por tanto, con la intención de mantener un mayor control sobre la estructura administrativa y espiritual de clérigos y fieles se comenzaron a concretar los proyectos de división territorial eclesiástica en el país. La arquidiócesis de México, espacio geográfico de nuestro estudio, quedó reducida a más de la mitad de su antiguo territorio.

[2] Véase Bautista, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana…", 2005, pp. 99-139.

[3] Hacia 1831 Juan Cayetano Gómez de Portugal, obispo de Michoacán, consideró como una de las prioridades para la reorganización eclesiástica de ese momento una nueva división territorial de su diócesis, en razón del inmenso territorio que abarcaba el obispado de Michoacán.

Según datos del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, en 1850 existían en el territorio nacional once diócesis dependientes de la Provincia Eclesiástica de México. Éstas eran: Puebla, Oaxaca, Michoacán, México, Chiapas, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares, Sonora y Veracruz, aunque esta última tropezó con varias dificultades antes de su erección definitiva.[4] Por tanto, oficialmente la división eclesiástica de México en 1850 constaba de diez obispados.

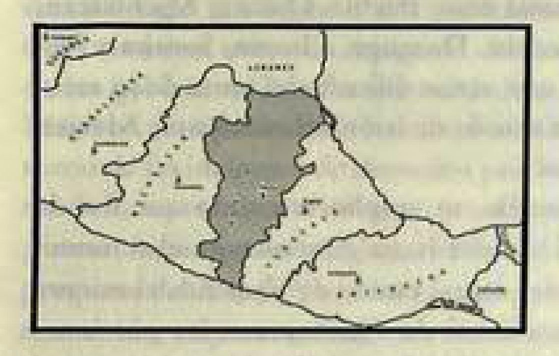
El arzobispado de México abarcaba un amplio territorio que iba de costa a costa, desde Tampico en el noreste hasta Acapulco en el suroeste. Comprendía la parte más al norte del actual estado de Veracruz, el oriente de San Luis Potosí, el rincón nororiental de Guanajuato, las porciones oriental y suroeste de Querétaro, todo Hidalgo, el Estado de México, el Distrito Federal, Morelos y buena parte de Guerrero.

El problema de la administración de una diócesis tan extensa fue aparentemente resuelto en el año de 1818 con la creación de vicarías foráneas, las cuales dieron una solución alterna a los problemas de gobierno de la diócesis. Se erigieron doce vicarías foráneas: Almoloya, Ixcateopan, Ixmiquilpan, Cuernavaca, Tepecoacuilco, Tantoyuca, Santiago Querétaro, Chimalhuacán Chalco, Zacualtipan, Tulancingo, Tecozautla y Tenango del Valle, las cuales se conservaron hasta la división del arzobispado con nuevas diócesis en 1863[5] (figura 9).

De acuerdo con la descripción que nos ofrece Fortino Hipólito Vera, en 1849 el arzobispado de México contaba con 248 parroquias, 194 servi-

[4] Portes, *La lucha entre el poder civil y el clero*, 1983, p. 77, quien a su vez toma los datos de la memoria del ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Lic. Castañeda. En 1857, Jesús Hermosa ratificó estos datos e incluyó los obispados de San Luis Potosí y Baja California. Hermosa, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, 1991, pp. 70-77. Aunque la erección de Veracruz como diócesis fue en el año de 1844 no se dio su autorización sino hasta 1850, pero durante esos años la disputa de varias ciudades por tener la sede del obispado impidió la ejecución de su erección hasta el año de 1864. García, *Apuntamientos de historia eclesiástica*, 1922, pp. 107-108.

[5] Bravo y Pérez, *Una iglesia en busca de su independencia: el clero secular del arzobispado de México 1803-1822*, 2001, p. 74, quienes a su vez consultaron el *Edicto de erección de vicarías foráneas en el arzobispado de México*, Archivo del Cabildo Metropolitano, Edictos 1811-1831, caja núm. 17, 10 de octubre de 1818.





Vicarías foráneas del Arzobispado de México

I. Almoloya
II. Ixcateopan
III. Ixmiquilpan
IV. Cuernavaca
V. Tepecoacuilco
VI. Tantoyuca
VII. Santiago, Querétaro
VIII. Chimalhuacán, Chalco
IX. Zacualtipan
X. Tulancingo
XI. Tecozautla
XII. Tenango del Valle

Figura 9. Mapa con la División del Arzobispado de México en vicarías foráneas, 1818-1863. El mapa es elaboración propia, realizado de varias inferencias a partir de la información del Edicto de erección de vicarías foráneas en el Arzobispado de México, ACM, Edictos 1811-1831, caja núm. 17, 10 de octubre de 1818, y de la Carta General del Arzobispado de México ordenada por el arzobispo de México Pelagio A. de Labastida y Dávalos y realizada por el Ing. Antonio García Cubas, 1872.

das en propiedad y 30 en interinato.[6] Asimismo, Hipólito Vera registró que tras la claustración y nacionalización de bienes eclesiásticos fueron segregadas 88 parroquias para formar los obispados de Querétaro, Tulancingo y Chilapa en 1863; el primero pasó a ser diócesis sufragánea de la recién erigida Provincia Eclesiástica de Michoacán, mientras que Tulancingo y Chilapa lo fueron de la de México.[7] En 1873 se dio una división más a la arquidiócesis de México cambiando los límites y sedes de las vicarías foráneas, quedando como tales: Pachuca, Amecameca, Chimalhuacán Chalco, Cuernavaca, Tenancingo, Tujupilco, Almoloya, Tenango del Valle, Jilotepec y Huichapan. Así, en 1880, la Arquidiócesis de México contaba con 164 parroquias[8] (figura 10).

La ciudad de México mantenía además de la Catedral y la Colegiata de Guadalupe, catorce parroquias: Sagrario Metropolitano, San Miguel, Santa Catarina Mártir, Santa Veracruz, San José, Santa Ana, Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa María la Redonda, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Santo Tomás la Palma, Salto del Agua en Regina y San Cosme. Había doce iglesias en la capital: la Profesa, Santo Domingo, el Carmen, Santa Catalina, la Encarnación, San Lorenzo, la Concepción, Santa Clara, San

[6] Vera, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, 1981, p. IX. Por su parte, Luis Alfaro y Piña confirma este mismo número de parroquias en el arzobispado para el año de 1860 y añade el registro de 704 eclesiásticos. Alfaro y Piña, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación etc., de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de D. Benito Juárez*, 1863, p. 348.

[7] Como parte de una reforma en la organización de la Iglesia católica mexicana se concretó el proyecto de establecer una nueva división en la geografía eclesiástica del país. En 1863 se erigieron en nuevas provincias eclesiásticas a Michoacán y a Guadalajara. El arzobispado de México se quedó con nueve diócesis sufragáneas (Puebla, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz, Chilapa, Tulancingo, Tamaulipas y Tabasco); el de Michoacán con cuatro (San Luis Potosí, León, Querétaro y Zamora), y finalmente el arzobispado de Guadalajara se quedó con seis (Durango, Linares, Sonora, Zacatecas, Colima y Sinaloa). Bravo, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965)*, 1965, p. 33.

[8] Vera, *Itinerario parroquial…*, 1981, pp. IX, XI-XII. Hipólito Vera describe así la distribución de las parroquias en la arquidiócesis de México: "Sagrario Metropolitano, parroquia arquipresbiterial de Santa María de Guadalupe, 13 parroquias de la capital además del Sagrario, 10 vicarías foráneas, 40 parroquias llamadas de cordillera y 99 sujetas a las vicarías foráneas. Algunas de estas parroquias tienen otras iglesias filiales donde reside un vicario con el título de auxiliar o fijo, y son el número de 59 en toda la diócesis".

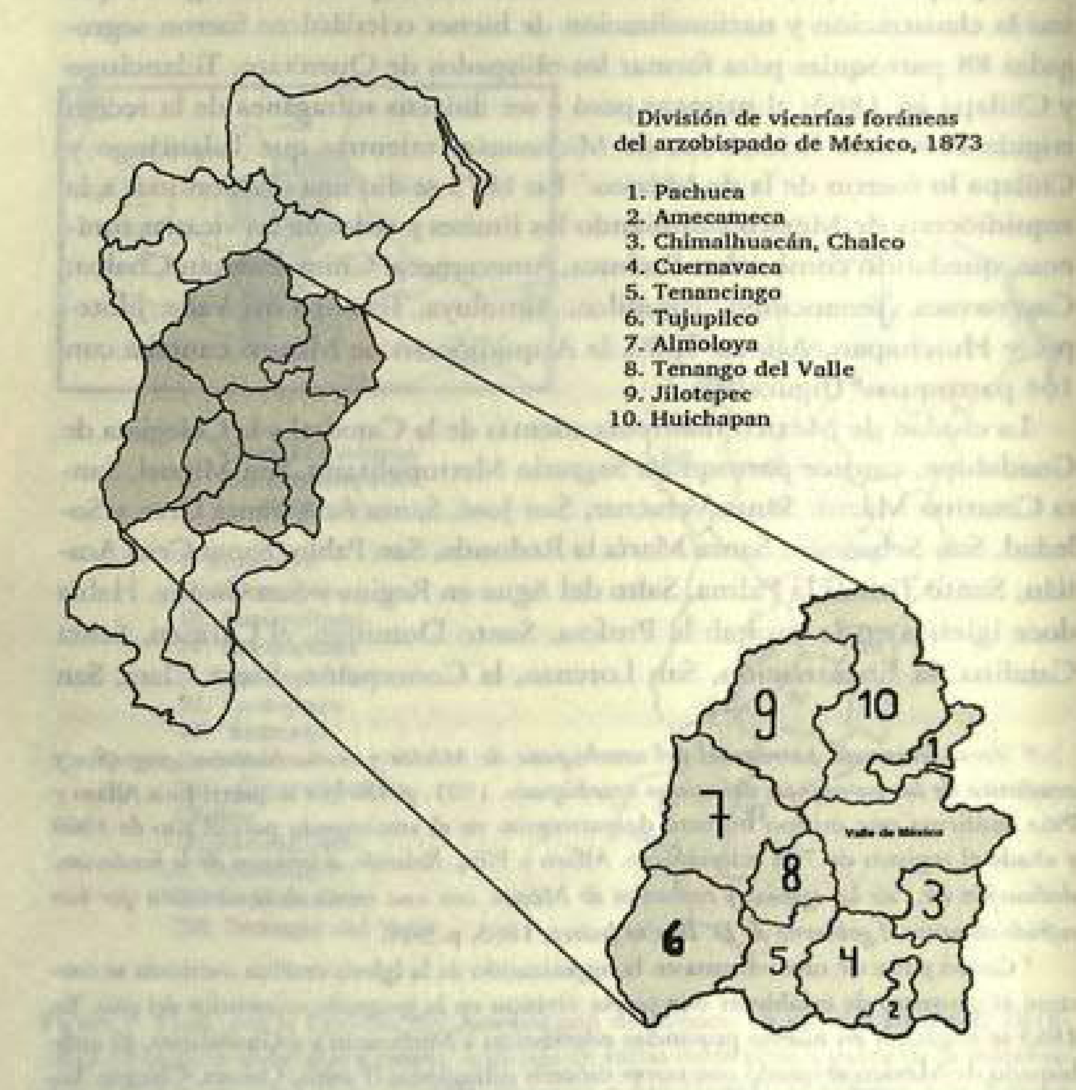


Figura 10. Mapa de la Arquidiócesis de México con la nueva división de vicarías foráneas de 1873.

Juan de Dios, San Hipólito, San Fernando y los Ángeles. Ocho conventos de religiosos y 21 de religiosas; sumados a éstos se encontraban colegios y hospitales de religiosos y otros tantos administrados por el clero secular y otros por seglares asociados a la Iglesia católica.[9]

Vemos que el dominio de lo católico en el paisaje arquitectónico de la ciudad de México era contundente. Pero así como la presencia del catolicismo a través de los bienes raíces y fincas pertenecientes a las corporaciones eclesiásticas podía ser tan aplastante, lo era también el arraigo de la cultura católica entre la población mexicana, urbana y campesina. Diversas y numerosas actividades de devoción fuera y dentro de los recintos de culto así lo demostraban. Tal era la presencia del elemento religioso entre la población que, como sugiere Jaime del Arenal Fenochio, llegó a propiciar y justificar la causa independentista y a constituir uno de los elementos más fuertes de identificación con el nacimiento de la nación mexicana.[10] Sin embargo, como ocurrió en otros países de Occidente, ese elemento chocaría muy pronto con los propósitos liberales de fundar un gobierno republicano. Cómo conciliar, en la formulación de una ideología nacional fundamentada en un vocabulario simbólico, la arraigada tradición del catolicismo con la creación de un Estado secular fue uno de los debates que se generó entre la elite política y la intelectualidad mexicana a lo largo del siglo XIX.

FUNDAMENTO DE LA LUCHA CONTRA LA CULTURA CATÓLICA EN MÉXICO

A lo largo de la dominación española en América las imágenes religiosas lograron establecer una red de identidades locales fundamentadas en la fe católica que los pobladores americanos habían asimilado a su manera. Las imágenes devocionales lo invadieron todo; se reproducían en esculturas, lienzos, estampas, medallas, crucifijos, rosarios, recuerdos de peregrinación. Su presencia se encontraba en espacios públicos y privados, lo mismo en los altares domésticos que en las iglesias; en síntesis, poblaron

[9] Basurto, *El arzobispado de México*, 1901. Véase también Morales, *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX*, 2005, pp. 182-183.

[10] Arenal, "Modernidad, mito y religiosidad en el nacimiento de México", 1989, p. 240.

la sociedad completa. De esta forma, al pasar al México independiente la gama de imágenes devocionales era infinita, cada pueblo; cada barrio, cada iglesia mantenían culto a una imagen de devoción en particular, la cual era sometida a una serie de cultos oficiales y populares. Aunque estas imágenes devocionales fueran tan diversas y condensaran los valores y creencias específicas de determinado grupo o pueblo, todas eran sostenidas por la base doctrinaria del catolicismo.

Por eso, no es extraño que en la primera mitad del siglo XIX las propuestas para la formación identitaria del Estado nacional mexicano, tanto del grupo más tradicional encabezado por Iturbide como las del grupo de corte liberal dirigidos por los continuadores de la insurgencia, no pudieran evitar la integración en sus proyectos del catolicismo popular como parte de la definición de lo que debía ser la nueva nación.[11] No obstante, la dualidad ideológica que experimentaron políticos y clérigos, entre la convicción de llevar a la nación hacia un camino de libertad y progreso al tiempo que ser fieles a la esencia doctrinal del catolicismo, terminó por establecer posturas radicales. Esa lucha ideológica tuvo su origen a finales del siglo XVIII, cuando la aplicación de las políticas borbónicas en materia religiosa propició el inicio de la transformación de la espiritualidad católica novohispana.[12]

[11] Pérez, "Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes", 2001, pp. 73-110. Véase también Acevedo, "Los comienzos de una historia laica en imágenes", 2003, pp. 34-53.

[12] Impregnada por las ideas del racionalismo de la Europa de las Luces la dinastía borbónica desarrolló una actitud crítica hacia las manifestaciones de religiosidad popular. Instauró una serie de reformas, en esa materia, con la intención de eliminar todas aquellas costumbres que, a su consideración, fomentaban la superstición, eran disruptivas y ridículas y cuya práctica impedía en parte la concreción de la imagen de un Estado centralizador, fuerte, dinámico y racional. Gonzalbo, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", 1985, pp. 5-31; Pani, "Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII", 1997, pp. 51-77. La adopción de las ideas ilustradas por parte de la monarquía borbónica permitió el desarrollo de una teología fuertemente influenciada por el racionalismo ilustrado, partidario de la libertad de conciencia, la austeridad y el rigorismo en el culto, así como la adopción de puntos de vista racionalistas sobre la fe. En relación con las imágenes religiosas y devociones populares había cierta inquietud entre los miembros del clero con tendencia ilustrada por el estatus que había adquirido la imagen de la Virgen María en sus diversas advocaciones u otras imágenes de santos, como

Personajes como José Joaquín Fernández de Lizardi o José María Luis Mora reflejan el grado de recepción que había alcanzado el reformismo hispánico en las postrimerías del virreinato. Lizardi, por ejemplo, manifestó esa lucha con gran claridad al afirmar que si bien el gobierno debía defender la religión católica también debía "cortar por el pie todos los abusos que se han introducido y se sostienen a la sombra de la misma religión". Muchos eran los abusos que, a decir de Lizardi, se cometían, pero en materia de religiosidad se había llegado a extremos ofensivos para la misma divinidad, dado que hasta "las ceremonias de los Sacramentos son *puras ritualidades* y exterioridades que nada agregan a su esencia; y sin embargo, la Iglesia las usa y las manda".[13]

En razón de estas ideas, que flotaban en el ambiente de otros sectores sociales en México, los hombres –herederos de una formación ilustrada y deseosos de establecer una República federal– que comenzaron a dirigir al país vieron la necesidad de erradicar las formas culturales que, desde su perspectiva, impedían la concreción de la imagen de un Estado con claros principios de libertad, igualdad y de progreso social. Cuando en 1833 llegó a la presidencia el médico jalisciense Valentín Gómez Farías se dio inicio a la ejecución de una serie de reformas para transformar el país. Varios

---

Santiago Apóstol. Por tal razón, durante la segunda mitad del siglo XVIII se encuentra un importante desarrollo de la cristología, en donde se potenciará el culto al Santísimo Sacramento por medio de la Eucaristía. Se trabajó por colocar sutilmente la imagen de Cristo, a través de la imagen eucarística como la más importante de entre las imágenes devocionales. Díaz, "El discurso mariano en la transición y renovación cultural del catolicismo en la Nueva España de finales del siglo XVIII y principios del XIX", ponencia presentada en el 53 Congreso Internacional de Americanistas, 24 de julio de 2009.

[13] Fernández de Lizardi, *Obras. V-Periódicos*, 1973, pp. 83 y 208. También José María Luis Mora escribió varias críticas sobre la enseñanza religiosa por medio de los catecismos: "...los verdaderos amantes del cristianismo han hecho, hacen y harán todos los esfuerzos posibles para que la educación religiosa, que hasta hoy se ha dado a los nuestros por catecismos muy imperfectos, y cuyo menor defecto es ser *palabras de hombres*, se ministre en lo sucesivo por la escritura de la lectura divina especialmente por la de los santos evangelios". Extracto de una carta dirigida a James Thomson, agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, de 1829. Gringoire, "El *protestantismo* del doctor Mora", 1954, p. 336. Para una idea más precisa de las ideas religiosas que permeaban en las primeras décadas del siglo XIX entre la elite política e intelectual de México, véase Hernández, "Discusión religiosa en el espacio público mexicano, 1812-1827", 2007.

decretos estaban enfocados directamente a debilitar económica y socialmente a la institución eclesiástica: se prohibió al clero regular y secular tratar asuntos políticos (6 y 8 de junio de 1833), se suprimió la coacción civil para el pago del diezmo y para el cumplimiento del voto monástico (27 de octubre y 6 de noviembre, respectivamente), supresión de sacristías mayores (17 de diciembre de 1833), los edificios jesuitas fueron cedidos a los estados de la Federación (31 de enero de 1834) y se ordenaba la secularización de todas las misiones de la República (16 de abril de 1834).[14] Pero el proyecto que más importaba a esa generación de políticos e intelectuales era el educativo, se pretendía operar una profunda transformación en el campo de la educación con el propósito de guiar el proyecto de introducir a México a la modernidad, y para ello era esencial "una reforma que sea gradual y caracterizada por revoluciones mentales que se extiendan a la sociedad, y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo".[15]

De la mano de estas reformas prácticas, que no llegaron a consolidarse, se fueron dando otras reformas simbólicas. De forma natural, se fueron diseñando imágenes que fueran representativas de ese nuevo Estado nacional mexicano, sin que esto significara soslayar la avasalladora presencia de las imágenes de devoción cristiana.[16] Esos nuevos íconos laicos tenían

[14] Staples, "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías", 1986, pp. 109-123.

[15] Mora, *El carácter de los mexicanos*, en http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol1/caracter/html/1.html.

[16] Entre los proyectos puestos en marcha para la construcción de una identidad nacional renovada se pensó primero en la construcción de símbolos propiamente republicanos, tales como la figura del héroe nacional y la celebración de las fiestas que conmemoraran los acontecimientos más representativos de la historia militar del movimiento independentista. Los líderes de la independencia fueron elevados a la categoría de héroes que comenzaron a ser reverenciados como santos. Los acontecimientos históricos que, a consideración de los líderes políticos en turno, habían marcado el surgimiento y consolidación de la nación, fueron motivo de rituales y escenificaciones públicas. Se comenzaron a crear los museos históricos que eran llenados con "reliquias" de las hazañas de los héroes de la nación. Estos últimos junto con los líderes políticos, más tarde los presidentes, las batallas militares, el pasado prehispánico, los paisajes naturales o la propia población fueron temas todos representados a través de la pintura y del grabado con el objetivo único de que los símbolos republicanos pudieran adquirir más visibilidad y más efectividad política. Véase Chust y

que convertirse en imágenes tan esenciales como las religiosas para la población. Es entonces cuando empiezan a convivir los íconos de la cultura católica mexicana con los íconos de una cultura liberal en construcción.

En el discurso de los gobernantes se hacía cada vez más patente la idea de que el pueblo mexicano había estado sojuzgado por la influencia del catolicismo, el cual comenzaba a ser considerado públicamente como sinónimo de retraso, manipulación, superstición e ignorancia. La fe religiosa debía convertirse en un acto de interiorización personal, que no necesitara de la parafernalia devocional impuesta por el catolicismo español. El Estado debía defender el derecho de los ciudadanos a profesar la fe que mejor se ajustara a sus creencias. Así, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX se sientan las bases de los principales argumentos que cuestionaron la utilidad del catolicismo en la formación de los ciudadanos y, por tanto, en el cumplimiento de las leyes civiles.

Aunque, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII con la Ilustración, ya se habían manifestado los primeros cambios en relación con el papel de la Iglesia católica en la sociedad, es en la segunda mitad del siglo XIX, frente a la resistencia que venía oponiendo la institución eclesiástica y la propia sociedad, que el gobierno liberal juarista decidió minar, de forma mucho más drástica, la presencia de esa cultura católica que, a su juicio, contradecía los nuevos valores que el Estado quería implantar. Para ello, se decretaron leyes que tuvieron consecuencias importantes sobre el culto a las imágenes religiosas.

Para Melchor Ocampo, el principal ideólogo de la reforma eclesiástica y religiosa en el México de la segunda mitad del siglo XIX, el problema de la influencia de la Iglesia católica sobre la sociedad debía atacarse desde distintos frentes, tal y como lo habían propuesto Mora y Gómez Farías, pero con medidas más radicales. Por una parte, reduciendo el poder económico y social de la institución eclesiástica a través de una intervención en sus bienes, una reforma del arancel de obvenciones parroquiales, la dis-

---

Mínguez, *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, 2003, p. 425; Zárate, "La conformación de un calendario festivo en México en el siglo XIX", 2004, pp. 182-214; Morales, "Transfiguraciones de la mirada devota", 2000, pp. 53-80 y Patronato del Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, *Los pinceles de la Historia. La fabricación del Estado (1864-1910)*, 2003.

minución en el número de sus efectivos y el mantenimiento del culto y sus ministros por parte del Estado.[17] Por otra, ante los "desmedidos abusos eclesiásticos" en la impartición del culto, el Estado debía intervenir a través de la creación del Registro Civil, con el objeto de disminuir la intervención del clero en los actos de la vida de los ciudadanos.[18] Finalmente, Ocampo proponía decretar la extinción de cofradías, archicofradías y hermandades, así como dar inicio a la demolición de los templos no necesarios para el culto.[19] Cada una de estas propuestas tuvo efectos directos sobre el culto a las imágenes devocionales.

No hubo una construcción teórica iconoclasta por parte del Estado. Sin embargo, varias de las leyes expedidas tuvieron como consecuencia la reducción de los espacios físicos en donde habitaban las imágenes y en donde se establecían las relaciones sociales y culturales entre éstas y los creyentes. Sin una declarada política iconoclasta, que iría en contra de la filosofía de respeto y libertad a las creencias de los individuos, los gobiernos liberales que luchaban por implantarse en el Estado nacional mexicano dieron pie a que con la ejecución de muchas de sus leyes se demolieran monasterios, se extraviaran las imágenes religiosas o se suspendieran los cultos. De esta forma, las imágenes religiosas parecen, a la distancia, haber sido una especie de enemigos invisibles a vencer por parte del Estado, enemigos que habitaban y existían en las conciencias de los individuos; por tanto, el reto era transformar esas conciencias para disminuir la presencia de las imágenes de devoción cristiana y sus ritos.[20] Pero para ello se necesitaba de tiempo. Lo primero era debilitar el gran influjo que ejercía la Iglesia católica sobre la sociedad a través de una clara separación de poderes entre el Estado y la institución eclesiástica, la reducción de su economía y del número de religiosos y con la autorización oficial de nuevos cultos religiosos.

[17] Ocampo, *Obras completas II. Escritos políticos*, 1901, p. 118.

[18] Ocampo, *Obras completas II. Escritos políticos*, 1901, pp. 230-233.

[19] Ocampo, *Obras completas II. Escritos políticos*, 1901, pp. 118 y 407.

[20] Desde muy joven Ocampo veía en los templos espacios de distracción pero esencialmente de aturdimiento para el pueblo. En un relato de viaje escrito por Ocampo en 1839 escribió al respecto: "[...] el que quiere cosas y no nombres, el que verdaderamente desea los adelantos de la especie humana, ve con dolor esa multitud de peajes espirituales (refiriéndose a las múltiples iglesias en los pueblos y ciudades de México) que esquilman al rebaño sin provecho alguno". Ocampo, *Obras completas III. Letras y Ciencias*, 1901, p. 592.

El tema de la religiosidad en el siglo XIX mexicano ha sido poco abordado por la historiografía. En los archivos eclesiásticos encontramos un sinnúmero de informes del periodo que nos ocupa, cuyo tema central versa sobre las imágenes religiosas: apariciones de imágenes, abusos cometidos tanto por los fieles como por los propios sacerdotes en el culto a determinada imagen devocional, traslaciones o querellas sostenidas en nombre de las imágenes de devoción católica, etc. Esos informes son más que anecdóticos. En años posteriores a 1861, cuando se vigorizó la aplicación de las Leyes de Reforma, se registraron varios casos ejemplares de los efectos inmediatos que tuvieron las mismas sobre las imágenes religiosas y su culto.

IMÁGENES DEMOLIDAS, RAPTADAS, RECLAMADAS Y EXTRAVIADAS

La disputa por la imagen de Nuestra Señora de la Merced

En octubre de 1886 fray Manuel Burguichani, vicario provincial de la orden religiosa de los mercedarios y encargado de la iglesia del hospital del Apóstol San Pablo de religiosos agustinos en la ciudad de México, dirigió una carta al gobernador de la mitra de la Catedral Metropolitana con el objeto de hacer constar que la imagen de Nuestra Señora de la Merced, antiguamente "titular del convento grande de la Merced de esta capital", había sido colocada y reverenciada desde hacía veinticuatro años en un altar fabricado, para ese fin exclusivo, en el interior de la mencionada parroquia[21] (figura 11). Fray Manuel Burguichani aclaraba que el altar erigido

[21] Esta imagen devocional comenzó a ser venerada en el ex convento de la Orden de los mercedarios de la ciudad de México desde el año de 1596. Fray Francisco de Vera, encargado del convento mercedario en Guatemala, pidió que la imagen fuera trasladada al convento que se fundaría en la ciudad de México. Las características iconográficas de la imagen devocional de Nuestra Señora de la Merced que se encontraba en el templo de los mercedarios en la ciudad de México son las siguientes: colocada de pie sobre una peana y sobre la luna (el principal de los distintivos iconográficos marianos), la imagen de Nuestra Señora de la Merced lleva un manto decorado con motivos florales sujetando con el brazo izquierdo al Niño Jesús vestido con faldón y sosteniendo en su mano derecha dos rosas; en la mano derecha de la Virgen parece sostener un báculo y no unas cadenas abiertas como es la representación tradicional, simbolizando con ellas la liberación de todos los pecados



Figura 11. Escultura de Nuestra Señora de la Merced tallada en madera. Tomada de Padua, *La madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas*, 1888.

para venerar la imagen de Nuestra Señora de la Merced en el templo de San Pablo había sido nombrado pontificalmente de Ánima Perpetuo, lo que significaba que éste no podía dedicarse a otra imagen "ni dicha imagen de la Santísima Virgen ponerse en otro Altar; ni mucho menos sacarse para otro templo, por ningún motivo sea el que fuere, pues no tiene derecho ningún sucesor mío en el cargo de Provincial".[22]

En 1886, fray Manuel Burguichani tenía una edad muy avanzada y su salud estaba fuertemente deteriorada por lo que temía que tras su muerte el nuevo vicario provincial de la orden mercedaria solicitara la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, así como de otras imágenes y ornamentos que se encontraban en el interior de la iglesia de San Pablo. Por tanto, el comunicado de Burguichani tenía como objetivo adelantarse a esa petición. Desde luego que semejante misiva extrañó en gran medida al promotor de la Sagrada Mitra, encargado de todos los asuntos relativos al culto religioso en las parroquias pertenecientes a la arquidiócesis de México, dado que no entendía si era un comunicado informando sobre la situación, o bien, si se esperaba algún tipo de aprobación por parte de las autoridades catedralicias. Por tales razones, el promotor pidió aclarar varios puntos relativos al motivo de tal comunicado y a la situación real en la que se instaló la imagen referida:

> El promotor trata de saber si la comunicación entraña un simple aviso de los hechos o si se espera la aprobación de la Sagrada Mitra.
>
> Segundo: si el altar que nuevamente se ha fabricado es el dedicado a la Sma. Virgen de las Mercedes o si la parroquia también se dedicó a la Sma. Sra., lo cual impronta un asunto bien grave, supuesto que la parroquia como cree el promotor, pertenece a la jurisdicción ordinaria.
>
> Tercero: impuesta la concesión de la Silla apostólica a favor del altar para que sea de Ánima, es necesario ver los términos de la concesión, supuestas las últimas disposiciones de la Santa Sede relativas a este punto: saber si había en

para quienes se acogen a su protección; en la misma mano derecha la Virgen lleva un escapulario en el que está impreso el escudo de la orden de los mercedarios. Tanto la Virgen como el Niño Jesús aparecen coronados.

[22] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, año 1886.

la parroquia algún otro altar privilegiado y en tal caso saber si en las preces se expresó así, a cuyo efecto se dignara el M. R. P., enviar una copia de ellas.

Cuarto: suponiendo, entre otros, el caso de que la Comunidad reconocida por la ley civil, se reuniera en algún lugar, no ve el Promotor el fundamento en que se apoye la negación del derecho del futuro Provincial para trasladar la Santa Imagen. Conveniente sería que el M. R. P. Provincial Burguichani fijara sus derechos y los del sucesor.

Quinto: el M. R. P. Provincial se dignara ampliar su informe diciendo si cuando vino la concesión del altar privilegiado se presentó a la Sagrada Mitra o si se creyó autorizado para ponerla en ejecución sin aquel requisito.

Todos los puntos que deja apuntados el Promotor entrañan cuestiones que es necesario dilucidar ya que por una fortuna vive aún el M. R. P.[23]

Como lo indican los puntos que el promotor de la Sagrada Mitra deseaba aclarar, el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Merced envolvió diversas problemáticas. Por una parte, el origen de las causas de su traslación, que se encontraba en la aplicación de las Leyes de Reforma sobre las órdenes monásticas y sus bienes y, por otra, la afectación que dicha ley y dicho traslado tuvieron sobre el culto que practicaban los fieles en torno de la mencionada imagen, así como la normatividad eclesiástica que regía los usos y funciones de las imágenes devocionales.

La historia de la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, a la que alude fray Manuel Burguichani en su oficio, se remonta al año de 1861, y en la causa esencial de los conflictos generados por su traslación se encuentra efectivamente la ejecución sobre el convento de la Merced de los artículos primero y quinto de la ley del 12 de julio de 1859, que declaraban nacionales los bienes eclesiásticos y la supresión de "las órdenes de los religiosos regulares que existen, cualquiera que sea la denominación o advocación con que se hayan erigido".[24]

Así, en 1860 se resolvió, como una de las primeras obras modernas de urbanización dentro de la ciudad de México, la construcción de una plaza

[23] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, año 1886.

[24] *Decreto del 12 de julio de 1859*, en *Colección de las Leyes, decretos, circulares y providencias (1856-1861)*, 2006, pp. 63-64.

de mercado que reubicara el comercio desorganizado en el interior de la ciudad emplazado hasta entonces en la periferia urbana. Para ello era necesario contar con un espacio de amplias dimensiones, por lo que en 1861, como resultado de la supresión de las órdenes monásticas y la desamortización de sus bienes, se informó a la orden de los mercedarios la resolución de desmantelar su convento, iglesia y claustro, ya que en agosto de ese año comenzarían las labores de demolición del convento para la construcción de la plaza de mercado.[25]

En 1856 el periódico religioso *La Cruz* describía y mostraba, a través de la publicación del dibujo de Pietro Gualdi, la opulencia del convento e iglesia de Nuestra Señora de la Merced antes de su demolición (figura 12). El convento gozaba de amplias dimensiones y el interior del templo era rico en decoración e imágenes; sobresalía por su fastuosidad. Por referencias literarias sabemos de la afable convivencia entre los frailes mercedarios y los vecinos de los alrededores, de la tradición de asistencia a misa todos los domingos al templo de los mercedarios y de la amplia devoción que recibía la imagen de Nuestra Señora de la Merced. La imagen del templo de la Merced de Gualdi da testimonio de la pérdida no solamente del altar de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, también de otros altares y sus imágenes; el periódico *La Cruz* registraba que en los corredores bajos del claustro se encontraban cerca de quince cuadros de la vida de San Pedro Nolasco y que algunos de los altares habían sido renovados al "estilo moderno".[26]

Una de las preocupaciones principales de los frailes, tras la orden de desalojo, debió ser el destino que sufrirían las imágenes devocionales que se encontraban en el interior de la iglesia. Aunque la misma ley del

[25] María Dolores Morales encontró en el Archivo Histórico de la Ciudad de México que el convento de los mercedarios fue vendido a la señora Cándida de Barrón, quien compraría muchos bienes eclesiásticos para regresarlos a la iglesia. Sin embargo, al término del Imperio el claustro volvió a poder del gobierno, dando por resultado la demolición absoluta de la iglesia. María Dolores Morales, "La nacionalización de los conventos y los cambios en los usos de suelo. Ciudad de México, 1861-1882", en Morales (coord.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre México y España*, 2005, p. 156.

[26] *La Cruz*, septiembre 25 de 1856. San Pedro Nolasco fue fundador de la orden mercedaria en el siglo XI.



Figura 12. Interior del templo de Nuestra Señora de la Merced. Dibujo de Pedro Gualdi litografiado por Decaen, realizada en 1841. Tomada del periódico católico *La Cruz*, t. III, núm. 8, septiembre 25 de 1856.

12 de julio de 1859 había establecido: "Las imágenes, paramentos y vasos sagrados de las iglesias de los regulares suprimidos, se entregarán por formal inventario a los obispos diocesanos", al mismo tiempo decretaba en el artículo siguiente: "Los libros, impresos, manuscritos, pinturas, antigüedades y demás objetos pertenecientes a las comunidades religiosas suprimidas, se aplicarán a los museos, liceos, bibliotecas y otros establecimientos públicos".[27]

Bajo esta perspectiva no se sabía con claridad el criterio para determinar cuáles objetos quedarían en manos de los eclesiásticos y cuáles en manos del Estado.

Además, la experiencia de otros conventos suprimidos había demostrado la enorme posibilidad de que éstos se vieran despojados de muchos de los objetos sagrados, entre ellos las propias imágenes devocionales. En la relación que hace Luis Alfaro y Piña sobre el estado de los bienes eclesiásticos en 1863 destacó la pérdida de muchas obras pictóricas y escultóricas de arte sacro que se encontraban en el interior de los recintos religiosos y que fueron extraídas y puestas a la venta pública. Tal fue el caso de muchas de las pinturas que se encontraban en el convento de Nuestra Señora de la Merced.[28]

Además, se dio el caso de que, como consecuencia de la aplicación de los decretos de desamortización y nacionalización de bienes eclesiásticos, muchos descendientes de donadores de altares y de imágenes religiosas que se veneraban en los recintos religiosos, haciendo uso de los derechos de las leyes establecidas, comenzaron a reclamarlas como propiedad de particulares.[29] Asimismo, se registraron algunas controversias entre miembros de

[27] *Colección de Leyes y decretos...*, 2006, pp. 66-67.

[28] Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...*, 1863, p. 75.

[29] Un caso, como muchos otros, pero que ejemplifica claramente esta situación es el de una casa en Cuautitlán que había sido donada, junto con una imagen de la Divina Pastora, por el dueño, Juan Antonio Gómez, a la parroquia del lugar desde el año de 1823 para ser arrendada. El dinero obtenido por las rentas sería invertido "en una misa cantada de tres ministros cada año el día cinco de agosto a la Divina Pastora" y el resto sería destinado a las necesidades de la cofradía de las Ánimas de la misma parroquia. Pero cuando se dieron las leyes de desamortización la nuera del señor Gómez reclamó la casa y la imagen devocional como propiedad familiar. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 30, Exp. 41, año 1866.

las órdenes regulares con los diocesanos por el traslado y sostenimiento definitivo del culto de ciertas imágenes religiosas que habían mantenido un importante arraigo devocional entre los fieles.

Bajo esta situación, la demolición del templo de la Merced y la exclaustración de los religiosos, que propició su dispersión, hicieron muy complicado el resguardo de las imágenes y el mantenimiento del culto que se practicaba en torno de ellas. Ahora bien, hay que señalar que el temor principal de los mercedarios recaía sobre la imagen de Nuestra Señora de la Merced, la cual gozaba de una extensa devoción no sólo entre los fieles del barrio, sino en toda la ciudad y pueblos circunvecinos.[30]

Entre la documentación que entregó fray Manuel Burguichani al promotor de la Sagrada Mitra, se encuentra la relación de todo lo acontecido durante la traslación de la imagen. En los documentos se asienta que siendo fray Manuel Burguichani comendador del Convento de la Merced de las Huertas en el año de 1861, fue el principal promotor de la traslación de la imagen de Nuestra Señora de la Merced al templo de San Pablo.

Cabe aclarar que la razón principal por la cual el fraile mercedario insistió y luchó tanto porque se llevara a efecto dicho cambio de la imagen, puede explicarse por el hecho de que sabía que él sería destinado a la parroquia de San Pablo y que la imagen representaba importantes réditos económicos y espirituales. Pues bien, en los informes se menciona que al momento de ser intervenidos los bienes que se encontraban en el interior de la iglesia del convento, se solicitó al presidente de la República, Benito Juárez, se entregase al presbítero Luis G. Yresola la imagen de Nuestra Santísima Madre de la Merced con el objeto de que ésta fuera trasladada a la parroquia de San Pablo "para que tuviese allí su culto".[31]

[30] José Tomás de Cuéllar, en su novela *Chucho el Ninfo*, describió en la década de los cuarenta del siglo XIX la forma en la que se celebraba anualmente durante el mes de septiembre, en la ciudad de México, la fiesta de Nuestra Señora de la Merced. Las festividades daban comienzo con el novenario, un acontecimiento para los fieles devotos de gran algarabía, ya que "los nueve días transcurren entre repiques, cohetes, música, vendimias, maitines, función y procesión de la Virgen", y el 24, día de la fiesta, "se cierran oficinas y comercios" para que todos los creyentes puedan celebrar el gran día. Cuéllar, *Historia de Chucho el Ninfo y La Noche Buena*, 1947, pp. 10-58.

[31] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, en el oficio fechado enero 14 de 1870.

Desde luego, la traslación fue autorizada por mandos civiles, entre numerosos conflictos. Por principio de cuentas el interventor del convento mercedario de aquel año de 1861, presbítero Juan Nepomuceno Enríquez, se negaba a obedecer el oficio del gobernador del distrito en el que daba orden expresa de entregar la imagen para ser depositada en la parroquia de San Pablo. Asimismo, cuando los fieles se enteraron del traslado de la imagen se amotinaron para impedir la orden del supremo gobierno. Finalmente, el 15 de mayo se logró trasladar la imagen a la parroquia de San Pablo.[32]

Pero, a la muerte de Burguichani en 1887, las principales autoridades de la orden mercedaria en México representadas por el vicario provincial interino de la Orden, fray Luciano Huertas, solicitaron la recuperación de las imágenes, pinturas y ornamentos que se depositaron en la parroquia de San Pablo, entre ellas la imagen de Nuestra Señora de la Merced, para su traslado a la Iglesia de Belén, recinto en el que algunos de los mercedarios lograron reubicarse.[33] En una carta escrita por el maestro general de la orden de la Merced en Roma se hacía constar ante la Sagrada Mitra los abusos, que a su consideración, habían sido cometidos por el fraile Manuel Burguichani en el traslado de los bienes descritos anteriormente a la parroquia de San Pablo desde el año de 1861. La carta explicaba:

> [...] ninguno de mis antecesores autorizamos jamás la cesión de la imagen de Nuestra Santísima Madre de la Merced a la parroquia de San Pablo de esa ciudad como tampoco la donación del ornamento de festividad, ni de otra cosa alguna perteneciente a nuestra provincia de México, que se dice hecha por el finado R. P. F. Manuel Burguichani. En consecuencia V. P. R., considerando esos objetos como simple depósito, y no como donados, donde quiera que se encuentren, debe recobrarlos y vindicarlos para uso de nuestros religiosos, por todos los medios a que haya lugar. Dios guarde V. P. R. Roma 20 de junio de 1887.[34]

[32] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, en el oficio fechado 15 de mayo de 1861.

[33] El edificio de Belén pertenecía a los religiosos del Orden Tercero de Nuestra Señora de la Merced; ahí tenían establecido su colegio de estudios; Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...*, 1863, p. 76.

[34] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, en el oficio de 5 de septiembre de 1887.

Pero los mercedarios no contaban con que los veinticuatro años transcurridos, la construcción del altar privilegiado en la parroquia de San Pablo para la realización del culto público a Nuestra Señora de la Merced, y la solicitud pontificia concedida por Pío IX en 1876 "para que el referido altar sea de ánima perpetua" representaban elementos en su contra. Con esto Burguichani había asegurado para siempre que el culto público de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, que durante siglos se había celebrado en el templo de los mercedarios, se celebrara entonces en la parroquia de San Pablo. Ante la orden pontificia la única sugerencia que podía hacer la Sagrada Mitra era que los mercedarios se dirigiesen "directamente a la Santa Sede exponiendo el caso y las dificultades que hay en la traslación de la Santa Imagen sin olvidar los años que lleva de estar en la parroquia de S. Pablo sin que los religiosos, incluso el Provincial, hayan dicho una palabra en contra".[35] Además, durante todos esos años Burguichani se había encargado de fomentar la devoción entre los fieles de la parroquia de San Pablo y de los que habían tenido por tradición asistir a las festividades de la imagen mercedaria en el ex convento y templo de la Merced.[36]

Toda esta situación derivó en diez años más de peticiones y revisiones para que la imagen de Nuestra Señora de la Merced fuera entregada a los mercedarios finalmente en 1897 y fuese colocada en la Capilla de Nuestra Señora de Belem, donde se venera desde entonces.

Decaimiento de la devoción a la imagen de Nuestra Señora del Carmen

Pero no ocurriría lo mismo con otras imágenes religiosas cuyos múltiples traslados terminaron por minar la celebración de su culto. Así ocurrió con

[35] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: convento, caja 188, Exp. 56, en el oficio de 28 de septiembre de 1887.

[36] En nota periodística se describe la profusión con la que fray Manuel Burguichani había logrado establecer tradicionalmente la celebración de la fiesta de Nuestra Señora de la Merced en la parroquia de San Pablo: "Numerosísima fue la concurrencia que llenaba anteayer las espaciosas naves del templo a la hora de la función solemne; no había libre ni el más pequeño espacio, y sin embargo, eran notables la devoción y el recogimiento de los fieles que admiraban la belleza del templo, sus millares de luces, sus magníficos adornos, la armoniosa orquesta y cuanto da brillo y solemnidad a esas festividades religiosas". *La Voz de México*, 26 de septiembre de 1886.

la imagen de Nuestra Señora del Carmen perteneciente al convento que bajo la misma advocación mariana acogía a la orden masculina de religiosos carmelitas que se regían bajo la regla de San Alberto y que se encontraba situado al nororiente de la ciudad de México. Con motivo de la ley de exclaustración, se mandó destruir por completo el convento de Nuestra Señora del Carmen de la capital. El convento quedó dividido en 1863 en varios lotes para edificación de casas particulares, con la intención de entregarlas a los familiares de los héroes de la independencia y para la apertura de nuevas calles.[37] Durante el desalojo de los religiosos se convino en que varias de las imágenes que se encontraban en el interior del templo fueran trasladadas a la iglesia de San Joaquín, mientras que la imagen de Nuestra Señora del Carmen, junto con otras imágenes y paramentos religiosos, serían trasladados inicialmente a la iglesia de Santo Domingo.[38]

Sin embargo, el 16 de julio de 1870 se celebró la restauración del antiguo templo del Carmen siendo, como se observa en la fotografía que rescató Antonio García Cubas, lo único que quedó del convento (figura 13). Ese mismo año el padre fray Pablo Antonio del Niño Jesús, de la orden del Carmen y encargado de la iglesia, logró reinstalar la imagen en su antiguo altar.[39] Pero al año siguiente de su reinstalación, 1871, algunos representantes de la archicofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el templo carmelita, reclamaron la imagen aduciendo que había sido una contribución de uno de los miembros de la misma para el culto a la Virgen María bajo esa advocación. Además, argumentaron que dado que la orden masculina de los carmelitas había sido suprimida, el convento

[37] María Dolores Morales indica que en efecto la mayor parte del convento del Carmen se dividió en 1863 en 67 lotes con el objetivo de ser vendidos para formar una nueva colonia; sin embargo, el proyecto no prosperó dejando en ruinas el convento. Morales, *Continuidades y rupturas...*, 2005, p. 156.

[38] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: iglesia, caja 56, Exp. 91. Oficio con fecha 3 de agosto de 1870. Luis Alfaro y Piña menciona que cuando en mayo de 1861 se comenzó a destruir el campanario del convento fueron "robadas de orden del mismo gobierno las alhajas de más valor y los mejores ornamentos del templo, así como varias reliquias que se veneraban en uno de los altares". Alfaro y Piña, *Relación descriptiva...*, 1863, p. 74.

[39] Las imágenes que fueron trasladadas a la iglesia de San Joaquín fueron solicitadas a la Sagrada Mitra igualmente por el fraile en ese mismo año de 1870. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: conventos, caja 54, Exp. 77.



Figura 13. Templo de Nuestra Señora del Carmen. Fotografía de la demolición de 1863. Tomado de Antonio García Cubas, *El libro de*..., 1950, p. 156.

destruido, el templo cerrado y siendo una propiedad particular, era justo trasladar la imagen al hogar del antiguamente cofrade que la reclamaba.[40]

Ese mismo año de 1871 la Sagrada Mitra había acordado trasladar la imagen a la Iglesia de Santa Teresa la Antigua "como medio de conciliación"; sin embargo, el fraile carmelita, junto con un nutrido grupo de feligreses, impidieron el nuevo traslado reteniéndola dentro de la iglesia del Carmen. En un oficio dirigido a la Sagrada Mitra los vecinos del barrio manifestaban el derecho que les asistía en función de todo lo que habían invertido económica y espiritualmente en el retorno de la imagen a su lugar tradicional de devoción:

> Creemos sinceramente S. S. Y. Y que alguna consideración merecen nuestros votos, nuestra voluntad unánime, nuestro anhelo constante; cuando sólo merced a nuestros esfuerzos y a no pocos sacrificios, se logró que el gobierno permitiera restablecer en ese templo el culto católico, practicar después con tal objeto la reposición completa que fue necesaria, construir colateral y últimamente promover una suscripción para la compra de los vidrios y cortinas con que cubrirla. Más aún sin fijarnos en tales pormenores: y aunque ningún valor se diera a nuestros deseos, creemos fuera de orden que la imagen que por largos años se veneró en ese convento que lleva el nombre de su advocación, y se erigió precisamente para tributarle culto, vague aquí y ahí cuando puede ya permanecer en el.[41]

Por su parte, fray Pablo Antonio del Niño Jesús expuso los fundamentos canónicos que a su juicio autorizaban la defensa de la que consideraba "propiedad de la orden". En primer lugar manifiesta en su oficio que ya había sido suficientemente debilitado "el culto y el honor a Dios Nuestro Señor y la devoción de la Santísima Virgen María" en virtud de la orden gubernativa que mandó la clausura del templo. Que asimismo, la traslación de la imagen a la iglesia de Santo Domingo y el empeño del señor Agustín García y otros miembros de la también extinta archicofradía del

[40] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: conventos, caja 54, Exp. 77. Oficio con fecha 1 de agosto de 1871.

[41] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: conventos, caja 54, Exp. 77. Oficio con fecha 31 de julio de 1870.

Carmen en que la imagen "permanezca arrinconada en la sala, decente pero profana del Sr. García; y que sea su patrimonio o exclusivo para los fines que les convenga", estaban provocando el olvido de la devoción.[42] Finalmente, aquejó las disposiciones que canónicamente habían establecido distintas legislaciones eclesiásticas relativas a la fábrica de las iglesias:

> Las imágenes celebres, o en lenguaje ritual, las imágenes insignes, como esta, aun cuando originariamente sean de particulares, caen bajo el dominio eminente que la Iglesia tiene sobre todo lo relativo al culto y buena dirección espiritual de los fieles. Esta es regla general; y la historia enseña que esta clase de imágenes, siempre han pasado de la casa particular al templo, primeramente, porque la devoción que excitan es una prueba de que Dios las elije para utilidad común y después porque la Iglesia con su sabiduría y su celo regulador, no quiere que los legos, de ordinario muy apegados a un espíritu privado intervengan directamente en asuntos que de suyo se prestan con facilidad a deplorable abuso, pues la autoridad eclesiástica puede extraer, y *de facto* ha extraído, aunque con circunspección y suavísima prudencia, de las cosas de sus hijos fieles, las imágenes insignes, con mayor razón puede y debe oponerse a que dichas imágenes, ora sean de congregaciones religiosas, ora estén dedicadas a un templo, sean arrebatadas del lugar sagrado, para entregarlas, como suele decirse, al brazo secular. Pretender otra cosa, sin otro fundamento que el *sic volo* es un verdadero atentado.
>
> Los templos tienen su derecho, tan sagrado o más que los de un particular. Los mismos prelados de la Iglesia no pueden, fundándose solamente en el *sic volo, sic jubeo*, trasladar una imagen insigne de uno a otro templo, en esto proceden con gran circunspección y cordura, movidos de muy poderosas razones, y casi siempre, después de oír los alegatos y el parecer fiscal. ¿Y por qué? Porque no quieren ni deben perjudicar al templo ni a los fieles; porque el templo tiene derecho a su conservación, a su reparación, a su dotación competente, todo así dispuesto por los cánones [...].[43]

La Sagrada Mitra se encontraba ante difícil disyuntiva dado que aun cuando estuviera de acuerdo en todo lo expuesto por los vecinos del tem-

[42] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: conventos, caja 54, Exp. 77. Oficio de 19 de agosto de 1870.

[43] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: conventos, caja 54, Exp. 77. Oficio de 19 de agosto de 1870.

plo del Carmen y por fray Pablo Antonio del Niño Jesús, el adjudicatario directo de la imagen amenazaba con dirigirse a las autoridades civiles para reclamar el derecho de propiedad. En tal caso, tras demostrar que efectivamente era propiedad particular, las leyes le concederían el derecho de recuperar su imagen y obligarían a los religiosos a entregarla, y a la Sagrada Mitra no le quedaría más opción que ratificar la orden del gobierno civil. Aunque no se tiene registro de la decisión final, podemos suponer que la imagen fue entregada al señor Agustín García, pues al tomar parte las autoridades civiles en ese asunto la única resolución posible era la entrega de la imagen a su dueño. Por tanto, el culto que se celebraba a la imagen de la Virgen del Carmen dentro del templo carmelita bajo la regla de San Alberto desapareció.

Pero no todas las imágenes religiosas sufrieron el mismo destino. En el mejor de los casos les pasaría lo que a la imagen de Nuestra Señora de la Merced o la de la Virgen del Carmen, es decir, su traslado a otro recinto religioso, aunque en detrimento de su culto. Pero otras imágenes que se encontraban en el interior de conventos, monasterios, claustros, capillas e iglesias enajenados y demolidos por orden del Supremo Gobierno, sufrieron una destrucción total.

Imágenes destruidas y desaparecidas

Un caso que conmocionó en su momento a muchos hombres y mujeres que vivieron la segunda mitad del siglo XIX fue la destrucción de gran parte de las propiedades de la orden franciscana en la ciudad de México. Ésta comenzó con la demolición del convento en 1856, decisión tomada por el presidente interino Ignacio Comonfort después de haberse descubierto una conspiración en el interior del convento franciscano.[44] Tras la aprehensión de los conjurados se emitió un decreto estableciendo que "con el objeto de una mejora y embellecimiento de la capital de la República", el presidente nacional instaba a desalojar los edificios cuya destrucción permitiría la comunicación entre la calle llamada Callejón de Dolores y la de San Juan de Letrán. Los edificios a los que se refería Comonfort eran

[44] Antonio García Cubas registra el acontecimiento ocurrido la noche del 14 de septiembre de 1856. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, pp. 85-86.

la enfermería, la cocina, varias celdas y parte de la huerta del convento franciscano.[45] Posteriormente, y con el amparo de que dentro de las instalaciones franciscanas se estaban realizando diversas conspiraciones contra el gobierno, se resolvió, al día siguiente del decreto para la apertura de la nueva calle, que quedaba suprimido el convento de franciscanos de la ciudad de México y "se declaran bienes nacionales los que le han pertenecido hasta aquí". Los religiosos fueron desalojados y se acordó que "la iglesia y las capillas junto con los vasos sagrados, paramentos sacerdotales, reliquias e imágenes" se pondrían a disposición del arzobispo de México.[46]

No obstante que cinco meses después del decreto del 17 de septiembre de 1856 se permitió a los religiosos franciscanos regresar a la parte libre del convento y continuar con el sostenimiento de sus cultos, el 27 de mayo de 1861, en cumplimiento del decreto del 5 de febrero de ese año, se ordenó la venta total del convento franciscano. La orden religiosa de San Francisco en la ciudad de México perdió así la capilla de los Servitas (figura 14),[47] la capilla de Nuestra Señora de Aranzazu (figura 15), la cual sería definitivamente demolida para construir en su lugar el templo de San Felipe de Jesús, con órdenes del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos,[48] el templo del Tercer Orden,[49] la capilla del Señor de Burgos[50] y, finalmente,

[45] Decreto del 16 de septiembre de 1856.

[46] Decreto del 17 de septiembre de 1856.

[47] En cuyo interior se encontraba, además de un retablo mayor dedicado a Nuestra Señora de los Dolores y adornado con las estatuas vestidas de San Felipe Benicio y Santa Juliana, San Juan Evangelista y Santa María Magdalena, nueve altares consagrados a San Joaquín, Santa Ana, la Santísima Trinidad, San José, San Gabriel, el Señor de la Humanidad, San Cosme, Santa Rita y Nuestra Señora de Guadalupe. Además, poseía los lienzos de la Aparición de la Virgen a los Siete Siervos de Florencia y otro, que se encontraba en la sacristía que representaba el árbol genealógico de los Servitas. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, p. 94.

[48] Con la capilla fue destruida la imagen de Nuestra Señora de Aranzazu construida en piedra. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, p. 95.

[49] Fueron destruidos con el templo los retablos que se encontraban en su interior junto con las imágenes que eran: en el mayor, Nuestra Señora de Guadalupe, el Santo Ecce Homo y un Crucifijo, el del Sagrario de Nuestra Señora de los Dolores, de la Purísima, Señor San José, el Señor de la Columna, San Antonio y San Francisco. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, p. 95.

[50] Esta capilla contenía un retablo adornado con cuatro lienzos de la Pasión de Jesucristo y un nicho grande con marco de plata y cristales, que resguardaba la imagen del



Figura 14. Demolición de la capilla de los servitas. Litografía de 1861 tomada de Ramírez, *Los conventos*..., 1975.



Figura 15. Capilla de Nuestra Señora de Aranzazu perteneciente al convento franciscano de la ciudad de México antes de su total demolición. Fotografía de 1860 tomada de Tovar de Teresa, *La ciudad de...*, 1992, p. 12.

parte del templo principal dedicado a su santo patrono, San Francisco, en cuyo interior, exactamente en la antesacristía, se encontraba una capilla dedicada a la Purísima Concepción que fue totalmente destruida.[51] Más tarde, en 1869, lo que quedaba del templo fue comprado por la Iglesia anglicana que se estaba instalando en la ciudad de México. A instancias del pastor Ryley y siguiendo la tradición anglicana de no venerar más imagen que la de Jesucristo se destruyeron las estatuas de la Virgen de Balvanera, Santo Domingo y San Antonio que se encontraban en la portada lateral del templo. Además, el pastor inglés hizo desaparecer los bajorrelieves del escudo simbólico de la fraternidad de Santo Domingo y San Francisco y el que representaba la impresión de las Llagas del Salvador en el Seráfico Padre[52] (figuras 16a y 16b).

Así pues, con el decreto del 5 de febrero de 1861 dio inicio un periodo de destrucción y desalojo de importantes recintos e imágenes de devoción que representaban una tradición en la vida religiosa, social y de cotidianidad de muchos mexicanos. El trabajo que realizó en 1863 Luis Alfaro y Piña sobre el estado de las principales iglesias y conventos de la República Mexicana en ese año da testimonio del destino que tuvieron muchos de los objetos sagrados que se encontraban dentro de dichos recintos. Así, por ejemplo, de la Catedral Metropolitana fueron extraídas "la custodia grande en que se sacaba al Divinísimo Sacramento en la procesión del día

---

Santo Cristo de Burgos que fue trasladado a San Lorenzo y posteriormente a la iglesia de la Concepción. Contenía además los altares dedicados a San Cristóbal, de la Virgen bajo la advocación de Nuestra Señora de los Montes Claros y de los Santos Justos y Pastor; altar del Señor de la Columna; altar de Nuestra Señora de la Luz y altar de Nuestra Señora de la Barquera. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, p. 97.

[51] El templo se vio desmantelado en algunas de sus partes. Fue necesario trasladar algunas de las imágenes más veneradas en el templo a otras iglesias, como fue el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Macana y una escultura de la Purísima Concepción, las cuales fueron trasladadas al templo de Corpus Christi. La Capilla de la Purísima tenía sus paredes adornadas con catorce cuadros pintados al óleo, en láminas de cobre, de las cuales once representaban diversos pasajes de la vida de la Virgen y uno, con su marco de plata, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe; todo esto fue destruido. Además, había dos cuadros: uno que representaba a la Virgen de la Silla y otro a San José, y un altar circular en cuyo frente estaba el Sagrario que tenía por remate un templete dentro del cual estaba la estatua de la Purísima. García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, pp. 82-83.

[52] García, *El libro de mis recuerdos*, 1950, p. 79.

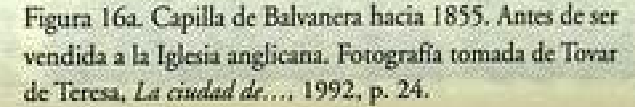


Figura 16a. Capilla de Balvanera hacia 1855. Antes de ser vendida a la Iglesia anglicana. Fotografía tomada de Tovar de Teresa, *La ciudad de…*, 1992, p. 24.

Figura 16b. Capilla de Balvanera después de su venta a la Iglesia anglicana en 1869. Fotografía tomada de Tovar de Teresa, *La ciudad de…*, 1992, p. 25.

de Corpus; la custodia de los domingos de Minerva; el copón grande en que se depositaba el Santísimo Sacramento"; de la Colegiata de Guadalupe se extrajeron "la crujía, el marco de oro de la Virgen de Guadalupe, unas imágenes de plata que había de la Purísima Concepción y de la Asunción de María Santísima, unas cruces y un sagrario"; del edificio del Seminario Conciliar, que fue demolido por orden del 22 de febrero de 1861, "la custodia de oro que quedaba; el cáliz de oro destinado para las misas conventuales; el bejuco pastoral y anillo del apóstol San Pedro y catorce medallas de oro de la Santísima Virgen; libros y papeles de la clavería y el bastón de Agustín de Iturbide, que en la abdicación de su imperio depositó a los pies de la Santísima Virgen".[53] Igual destino tendrían algunas de las pinturas, alhajas y ornamentos de valor de muchos de los templos y conventos destruidos. En el mejor de los casos muchos de esos objetos serían trasladados a la Academia de San Carlos o vendidos a particulares.

Es de esta forma que puede hablarse de un periodo de iconoclasia moderna en México. Bajo el convencimiento de que era necesario romper la influencia social y política de la Iglesia católica romana, así como el arraigo del modo de vida católico entre la población, los gobiernos de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, esencialmente, iniciaron una política de modernización urbana para la ciudad de México. Además de muchos edificios religiosos, también fueron destruidos los altares de iglesia como el de los agustinos, algunos altares de la orden de Santo Domingo; la casa de ejercicios de San Felipe Neri fue destruida completamente y con ella "los nichos y pequeños retablos en que se veneraban imágenes de Jesucristo, de María Santísima y otros santos; había otras imágenes en el refectorio, lienzos con pasajes de la Pasión, imágenes de Jesucristo crucificado y de la Dolorosa", así como pequeñas imágenes en escultura y estampas religiosas.[54]

[53] Alfaro y Piña, *Relación y descripción*..., 1863, pp. 14-15 y 23-32.

[54] Alfaro y Piña, *Relación y descripción*..., 1863, pp. 62-90. Las obras de Guillermo Tovar de Teresa, Antonio García Cubas, Manuel Ramírez Aparicio, la colección litográfica de la Biblioteca Nacional de México, la monografía de la Inspección General de Monumentos Artísticos e Históricos, entre otros, registran imágenes de la destrucción de muchos edificios religiosos. Tovar de Teresa, *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, 1992; Antonio García Cubas, *El libro*..., 1950; Ramírez, *Los conventos suprimidos en México*, 1975; Toussaint, *La litografía en México en el siglo XIX*, 1934, y Monografías de Arte, *Iglesias y conventos de la ciudad de México*, 1920.

El propio edificio del Sagrario metropolitano –adyacente en el costado oriental de la Catedral– fue amenazado en varias ocasiones por el gobernador de la ciudad de México, Juan José Baz, con ser derrumbado para instalar en su lugar el Palacio del Poder Legislativo de la Federación. La pretensión de muchos liberales de la época era acabar con la aplastante presencia de la Iglesia católica, y qué mejor que presentando al lado del principal edificio del catolicismo en la capital –la catedral metropolitana– un nuevo recinto para los debates parlamentarios. Las palabras de uno de los congresistas no podían ser más claras:

> [...] decorando con las estatuas de nuestros grandes oradores parlamentarios, del mismo modo que la Catedral ostenta en su frontispicio las estatuas de los santos padres que brillaron por su elocuencia en la tribuna sagrada.
>
> Una orden para que dentro de tres días quede desocupado el Sagrario, que es propiedad de la nación, será bastante para que el 16 de septiembre de 1869, en las mismas bóvedas donde se repercutían las palabras de anatema contra la constitución de 1857, resuenen los discursos de apertura de las sesiones del quinto congreso constitucional. Francisco G. Monctezuma.[55]

Pero además, a decir de Manuel Olimón, las leyes y acciones de desamortización afectaron diversos "bienes comunitarios" de orden religioso en todo el país.[56]

Con ese espíritu, entre 1855 y 1867 se expropiaron en el país un total de 37 conventos, 18 de mujeres y 19 de hombres. Asimismo se nacionalizaron múltiples fincas urbanas y rústicas; innumerables terrenos, sitios, lotes, huertas, plazuelas, corrales y magueyales fueron puestos a la venta o utilizados como recursos de la Federación,[57] como fue el caso de parte del jardín del convento franciscano, en el cual se instaló un cuartel militar, o el convento de Santa Isabel que tras destruir los altares de la iglesia fue puesto en venta y convertido en una fábrica de hilados.

[55] *El Siglo Diez y Nueve*, 7 de septiembre de 1869.

[56] Olimón, *Los bienes culturales como medio de evangelización*, 2000, p. 153.

[57] Véase *Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la oficina especial de desamortización del Distrito*, 1862.

El destino de la imagen de Nuestra Señora de la Merced, o el de la Virgen del Carmen y la destrucción del convento y templo de San Francisco dice mucho de la aplicación de una reforma religiosa que sí iba dirigida contra el clero –como lo declaraban la *Ley de desamortización* del 25 de junio de 1856 y el *Decreto de nacionalización* del 1 de julio de 1859–, pero fundamentalmente, creemos, quería menguar la fuerte influencia que el catolicismo tenía sobre las conciencias de los mexicanos. Aunque para muchos académicos, nacionales y extranjeros, esa política de destrucción representa un daño al patrimonio nacional, lo cierto es que para muchos hombres y mujeres de la segunda mitad del siglo XIX, representó en ese momento un mecanismo para introducir a México al orden y a la modernidad.[58] El gobierno liberal de Benito Juárez proyectaba así una transformación de la cultura nacional en donde el catolicismo, más allá de significar una concepción religiosa del mundo, se había convertido en el modo de vida de una nación, el cual había que erradicar si se pretendía insertar a México en "la experiencia de la modernidad".

OFENSIVA LIBERAL CONTRA LOS ESPACIOS SOCIALES Y CULTURALES DE LAS IMÁGENES DEVOCIONALES

Las reformas y el proyecto cultural en el gobierno de Benito Juárez

A mediados del siglo XIX Guillermo Prieto escribió en su *Memoria de mis tiempos:* "lo íntimo [de la comunidad religiosa] era corrupto e insoportable", "penetrando bajo ese bosque de arbustos de santidad con perfumes de infantil inocencia ¡qué zarzales de intrigas y vileza!, ¡qué víboras de delación y de espionajes!, ¡qué complots tenebrosos cubiertos con el sigilo de la confesión!".[59] Ésa era una imagen generalizada entre algunos miembros de

[58] El historiador Serge Gruzinski escribió: "el año 1861 perteneció a las demoledoras, que derribaron decenas de edificios en algunos meses. Muchos de los vestigios monumentales de la ciudad antigua desaparecieron, tachados del mapa urbano. Los soldados irrumpieron en las iglesias para arrancar las estatuas barrocas de sus zócalos y para desmantelar las estructuras de los grandes retablos, utilizando la fuerza de sus caballos". Gruzinski, *La ciudad de México. Una historia*, 2004, p. 84.

[59] Prieto, *Memorias de mis tiempos. 1828-1853*, 1976, pp. 195-196.

la intelectualidad mexicana y partidarios de las ideas liberales en la segunda mitad del siglo XIX. El discurso de la Iglesia católica como una fuerza capaz de mover a su antojo a la sociedad completa bajo el amparo de tener "en sus manos las llaves del cielo y del infierno", o la del clero como una clase corrupta, desmoralizada, oportunista e improductiva y, finalmente, del propio catolicismo como fuente de fanatismo, ignorancia y manipulación se comenzó a reforzar durante el proceso de Reforma liberal en México (1856-1861).

La generación de políticos que decidieron en la segunda mitad del siglo XIX emprender una reforma radical en las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica está integrada por hombres que distinguieron entre la propia conciencia religiosa y el papel de las instituciones civiles y religiosas en las sociedades. Melchor Ocampo, por ejemplo, manifestó públicamente la necesidad que tenía la sociedad mexicana de dividir los temas de índole temporal –que él denominó como "relaciones de los hombres entre sí"–, de los temas espirituales, "relaciones del hombre para con Dios".[60] Por ello, el objetivo general de la reforma liberal en materia eclesiástica se presentó de esta manera:

> Sumisión del clero a la potestad civil en sus negocios temporales, dejándolo, sin embargo, con todos los medios necesarios para atender ampliamente y consagrarse de una manera exclusiva, como es debido, al ejercicio de su sagrado ministerio.[61]

De esta forma, las primeras leyes tomadas por el Estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX se dieron en detrimento de las propiedades eclesiásticas, pues se emitieron diversas disposiciones con ese objeto a partir del año de 1856. Cuando Ignacio Comonfort pronunció el decreto sobre desamortización de bienes en corporaciones, aduciendo que "uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública", muchos establecimientos

[60] Ocampo, *Obras completas I. Polémicas religiosas*, 1901, pp. 195 y 198.

[61] Ocampo, *Obras completas II. Escritos políticos*, 1901, p. 119.

eclesiásticos pasaron a manos del gobierno o a particulares.[62] La destrucción de innumerables edificaciones religiosas en la ciudad de México es un ejemplo de los propósitos de las Leyes de Reforma que pretendieron atacar fundamentalmente el poder económico y político del clero.

Las acusaciones que pronto hiciera la jerarquía eclesiástica mexicana a los ideólogos de la Reforma, de atacar no exclusivamente a la institución eclesiástica sino de forma particular al catolicismo, y las reacciones violentas con las que se manifestó una parte importante de la sociedad mexicana llevaron a discutir a los liberales, puros y moderados, sobre "la tendencia natural que todos tenemos a rechazar aquello que viene a chocar contra los hábitos adquiridos".[63] Esto conllevó a pensar ya no sólo en la necesidad de cambiar el estatus de la institución eclesiástica sino a intentar modificar, en la medida de lo posible, el modo de vida católico entre los mexicanos, el cual depositaba toda su existencia en manos del clero y del catolicismo, elementos ambos que –según Ocampo– mantenían un "funesto dominio sobre el resto de la sociedad". Todo ello quedó evidenciado cuando, a pesar de la demolición de muchos templos y conventos, o de la supresión de las órdenes religiosas que fomentaban los ritos alrededor de las imágenes devocionales, o de la suspensión momentánea de los cultos a varias de esas imágenes, muchas prácticas religiosas siguieron llevándose a cabo. El gobierno veía que el espíritu del catolicismo seguía impregnando a la sociedad completa, y que para lograr una verdadera transformación de la cultura mexicana dominada por lo católico se necesitaban medidas mucho más profundas. Ya desde 1856 lo había expresado el diputado Miguel Buenrostro al referirse a la necesidad de corregir las expresiones "fanáticas" de la religiosidad:

> Se pretende también que el Congreso se incline ante los errores y preocupaciones y respete los descarríos del vulgo. Si así hubiera obrado Hidalgo, no habría proclamado la independencia. [...][64]

[62] *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República*, 1893, p. 1.

[63] Zarco, *Historia del congreso extraordinario constituyente (1856-1857)*, 1979, p. 552.

[64] Zarco, *Historia del congreso extraordinario...*, 1979, pp. 584-585.

Así, cuando en 1857 entró en vigor la nueva Constitución Política de la República, se tocaron aspectos que iban mucho más allá del debilitamiento material de la institución eclesiástica. En el artículo tercero se estableció la absoluta "independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos", teniendo obligación el Estado, en ese terreno, únicamente de "proteger con su autoridad el culto público de la Religión Católica, así como el de cualquiera otra". Sin embargo, en el artículo 123 se decretó que el Estado tendría derecho de "ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que le designen las leyes".[65] Con ello se dejaba entrever el interés del Estado por frenar o limitar las manifestaciones externas de cultos públicos.[66] Así fue comprendido por la jerarquía católica. La primera preocupación manifestada por el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, era que al intervenir el Estado en lo que en la Constitución se llamaba "disciplina externa", lo hacía también en relación con "los sentimientos de piedad" dado que:

> [...] en la Iglesia no había distinción de disciplina interna y externa, sino que toda su disciplina tenía por objeto dirigir los actos externos, así como la doctrina o enseñanza sobre fe y costumbres, tenía por fin arreglar el interior del hombre, para que supiese lo que debía creer, esperar y obrar; que de la unión de ambas cosas, es decir, del arreglo debido de los sentimientos del alma y de la manifestación externa de ellos, resultaba lo que forma el culto que tributamos a Dios, y que tanto en lo perteneciente a la doctrina o enseñanza sobre fe y costumbres, como en las disposiciones o reglamentos de la Iglesia para su gobierno, era la Iglesia, no solo independiente de todo poder humano; sino también la única que de todo ello podía conocer y juzgar, según la voluntad de Jesucristo.[67]

[65] *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República*, 1893, p. 25.

[66] En 1858 el periódico católico *La Cruz* presentó un artículo en el que expresaba, desde su perspectiva, las intenciones de los llamados reformadores por acabar con el catolicismo: "Reforma, gritan algunos sin cansarse, reforma y sólo reforma. ¿Pero qué pretenden con estos gritos? ¿Cuál reforma desean? ¿Acaso la de las costumbres? [...] leyendo muchos de nuestros periódicos *liberales* se ve que no es otra la que siguen actualmente los que pretenden hacernos felices, destruyendo el culto público y quitando al pueblo sus convicciones religiosas". "Dos palabras a los reformadores del catolicismo en México", en *La Cruz*, febrero de 1858, p. 50.

[67] Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Tercera carta pastoral*, 1859.

En ese sentido, el arzobispo de México daba a entender que se estaban atacando directamente las libertades del individuo, dejando con ello muy lejos el espíritu con el que pretendía gobernar el Estado liberal. Por otra parte, la Constitución de 1857 proponía, si bien no tan claramente, la entrada de nuevos cultos en el país. Esta situación venía preocupando a la jerarquía católica desde la declaración de independencia en 1821. En 1857, ante la cada vez más fuerte posibilidad de establecer constitucionalmente la tolerancia y libertad de cultos, la amenaza que había comenzado a representar la propaganda protestante en el país desde hacía algunas décadas adquiría mucho más sentido. Los principios disidentes postulados por el protestantismo eran acogidos, consciente o inconscientemente, por un número creciente de mexicanos. De acuerdo con la visión de la jerarquía católica, la permisión por parte del Estado para el establecimiento de grupos protestantes no haría más que debilitar, en este caso, el poder espiritual de la Iglesia católica en México:

> [...] lo que en realidad propone la Constitución en su artículo, y el Sr. Juárez en el suyo, es que ya no haya en la República solamente la única Religión en que todos pudiéramos salvarnos; sino otras muchas que pudiéramos abrazar y asegurar en cualquiera otra de ellas nuestra condenación. Y aunque se nos diga que la admisión de toda clase de religiones entre nosotros, no es obligarnos a que abandonemos la que profesamos y siempre hemos profesado, ¿quién negará que la miseria humana, el espíritu de novedad, la seducción y otros alicientes pudieran llevarnos a semejante desgracia?[68]

Para el episcopado mexicano las intenciones de debilitar no sólo el poder temporal sino, principalmente, el espiritual, por parte del gobierno juarista se veían cada vez más claras. Cuando en julio de 1859 salió a la luz pública el manifiesto del gobierno de Juárez en el que se decretaban las Leyes de Reforma, el clero asumió que el Partido Liberal estaba decidido a reducir la influencia eclesiástica a los templos. Primero se ratificó la total independencia "entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos"; se suprimieron las corporaciones de regulares masculinas, las cofradías, archicofradías y hermandades; se cerraron los noviciados en los conventos

[68] Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Tercera carta pastoral*, 1859.

de monjas y, finalmente, el 12 de julio de 1859 se declararon nacionales los bienes eclesiásticos. A estas disposiciones se sumaron las que prohibían la enseñanza religiosa en establecimientos públicos, la supresión del pago del diezmo, utilizado en gran parte para la celebración del culto dentro de los templos y durante las ceremonias religiosas con manifestaciones en las calles. Desde luego, también la prohibición de la intervención eclesiástica en lo relativo a las defunciones en cementerios, que habían pasado a ser administración del Estado, lo mismo que los matrimonios.

Estas disposiciones afectaban, según el parecer del clero, el derecho de los hombres sobre sus creencias, dado que al cerrar los monasterios y suprimir las cofradías y hermandades se estaban cerrando los espacios de oración por excelencia de los creyentes, o al hacer valer únicamente el matrimonio o las defunciones civiles y no los eclesiásticos, se estaban afectando directamente principios morales y creencias de los mexicanos. Por lo tanto, desde la óptica eclesiástica, el Estado estaba corriendo el riesgo de "herir la susceptibilidad religiosa" y provocar con ello "demostraciones y conatos hostiles". La Iglesia, en esos primeros años de la Reforma, hacía lo propio para azuzar a los fieles contra los "crueles enemigos" de la Iglesia:

> [...] la imparcialidad política del episcopado y su interés decisivo por el bien de todos se han puesto en duda, no porque la hayan tenido los principales motores de la persecución a la Iglesia, sino porque sus tendencias, muy disfrazadas al principio, más perceptibles enseguida, manifiestas después y descaradas al fin, han sido, no precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única de tal nombre, por esa moral facticia del interés y la conveniencia, que no se ha llamado universal sino porque deja un campo libre para sus extravíos a todas las pasiones.[69]

Con estas palabras se define la postura rebelde que había tomado el episcopado mexicano a inicios de la segunda mitad del siglo XIX. Desde

[69] *Manifestación que hace el venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico...*, agosto 30 de 1859, en Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, 1887, p. 460.

su perspectiva, la Iglesia católica estaba siendo atacada por el Estado no sólo a través de la persecución al clero o con el debilitamiento económico de la institución sino, y lo que consideraban más catastrófico, a la propia religión, tratando por diversos medios de desencantar al pueblo de su fe cristiana. Eso se veía ejemplificado, según la opinión clerical, con las leyes que pretendían eliminar las manifestaciones cultuales, ya que el Estado había comprendido que el poder de la Iglesia no se encontraba solamente en sus bienes materiales sino en la fe católica de los mexicanos. Así lo manifestaban los jerarcas eclesiásticos:

> La idea de avasallar la Iglesia encadenando sus libertades asomó desde el principio, dejando traslucir a los ojos de la crítica, que llegaría un tiempo en que pasase a las más horribles exageraciones, hasta el extremo de querer extirpar la religión, acabando con la Iglesia después de escarnecer a sus ministros.
> [...]
> Por una de esas fascinaciones harto comunes entre los que no se sienten animados de la fe ni comprenden el espíritu y eficacia de la doctrina, llegaron a creer que la irresistible fuerza de la Iglesia para salir siempre victoriosa era más físico que moral, consistía menos en su doctrina y ministerio que en los tesoros del Tabernáculo y en las cuantiosas rentas con que expensa el culto y atiende a sus muchas y grandes instituciones piadosas: creyóse que robándola, todo estaría concluido, siendo una misma cosa, en el cálculo de sus esperanzas, empobrecer que avasallar y aun extinguir completamente a la Iglesia.[70]

Para el episcopado nacional, las disposiciones que estaba estableciendo el Partido Liberal tras su triunfo estaban dirigidas a minar la presencia del catolicismo en el país. Sólo así se explicaban la persecución a los jerarcas[71] y la autorización del ingreso de nuevos cultos; pero el principal peligro, de acuerdo con el pensamiento clerical, estaba en que el Estado parecía no conformarse con el establecimiento de esas leyes, sino que estaba "vio-

[70] Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana de la Iglesia mexicana*, 1887, p. 463.

[71] Fueron expulsados del país en el primer gobierno de Juárez el delegado apostólico en México, Luis Clementi, el arzobispo de México Lázaro de la Garza y los obispos Clemente de Jesús Munguía, Pedro Espinosa Dávalos, Pedro Barajas, Joaquín Fernández, Francisco de Paula Verea y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.

lentando" los espacios destinados al culto, haciendo "caer las campanas sagradas de las torres, profanar los templos, arrebatar los ricos y cuantiosos tesoros que decoran la casa de Dios y calificar de delitos de Estado la resistencia moral de las autoridades eclesiásticas, la indignación del sentimiento católico y hasta las lágrimas inofensivas de un pueblo oprimido".[72]

Así se leía la ley del 11 de agosto de 1859 que estableció la reducción de los días festivos. Aunque no pudo evitarse del todo mantener fechas esenciales en la vida religiosa de muchos mexicanos, el Estado trató de reducir la cantidad de festividades religiosas que detenían toda actividad en el país. En dicho decreto se establecieron como días de asueto "los domingos, el día de Año Nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el jueves de Corpus, el 16 de septiembre, el 1 y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre"; en una segunda circular se corrigió señalando el 25 de diciembre en lugar del 24.[73] Pero, para evitar contradicciones entre las leyes y la aplicación por parte de los funcionarios –muchos de ellos adscritos en esa cultura católica–, se procuró subrayar que quedaban derogadas "todas las leyes, circulares, disposiciones cualesquiera que sean, emanadas del legislador, de institución testamentaria o de simple costumbre, por las cuales había de concurrir en cuerpo oficial a las funciones públicas de las iglesias", es decir, que ningún funcionario público podría asistir, como tal, a cualquier tipo de acto religioso.[74]

El proyecto del Estado liberal, encabezado en ese momento por Juárez, de "descatolizar" a la sociedad mexicana –como lo calificaba el episcopado mexicano– se estaba llevando a efecto. Cuando en 1860 se estableció constitucionalmente el decreto de libertad de cultos, el clero mexicano llegó a pensar que se concretaría. La ya de por sí persistente presencia de grupos protestantes en el país, que estaba quitando adeptos al catolicismo, tendría ahora, con la autorización del Estado, muchas más posibilidades de difundir abiertamente sus ideas y credos, abriendo templos y realizando una directa propaganda de conversión. Pero no solamente se abría la

[72] Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México de la Iglesia mexicana*, 1887, p. 469.

[73] *Decreto del 11 de agosto de 1859* y *Circular del Ministerio de Gobernación del 26 de octubre de 1859.*

[74] *Decreto del 11 de agosto de 1859.*

posibilidad de fundar iglesias bajo otros credos religiosos que no fueran el del catolicismo; el Estado estaba cerrando los templos católicos de mayor tradición entre la población de la ciudad de México:

> El C. Juan J. Baz, Gobernador del Distrito Federal, a sus habitantes, sabed:
> Que en cumplimiento de lo prevenido en el art. 11 de la ley de 12 de Julio de 1859, y habiendo en vano solicitado ponerme de acuerdo con los gobernadores de la mitra, he dispuesto lo siguiente:
> Art. 1o. Quedan cerradas para el culto las iglesias de los conventos suprimidos, exceptuando la de Santa Clara, y en consecuencia se cierran las siguientes:
> Santo Domingo, San Francisco, San Diego, San Agustín, el Carmen, la Merced, San Fernando, San Cosme, la Concepción, Balvanera, Jesús María, la Encarnación, Santa Inés, San Bernardo, Capuchinas, Enseñanza Nueva, Santa Isabel, la Profesa, la Santísima, San Camilo, Espíritu Santo, Porta-Coeli, Santiago Tlaltelolco, Colegio de San Pablo, San Pedro de Belén.
> Los encargados de estas iglesias remitirán inmediatamente a este gobierno las llaves de ellas.
> Art. 2o. Quedan abiertas al culto católico las siguientes:
> Catedral, Sagrario (parroquia), Santa Teresa la Antigua, Enseñanza Antigua, Santa Catalina, Santa Clara, Colegio de Niñas, Jesús, San José de Gracia, San Miguel (parroquia), San Pablo idem, Santa Cruz Acatlán idem, Salto del Agua idem, Regina, San Jerónimo, San José (parroquia), las Vizcaínas, San Juan de la Penitencia, San Miguel de Belén, Santa Brígida, Corpus Christi, Santa Veracruz (parroquia), San Juan de Dios, San Antonio de las Huertas, San Lorenzo, Santa Catarina Mártir (parroquia), Santa Ana idem, Santa María idem, Los Ángeles, San Sebastián (parroquia), Loreto, Monserrate, Santa Teresa la Nueva, Soledad de Santa Cruz (parroquia), Santo Tomás la Palma idem. Todas las capillas que hay en los suburbios.
> Y para que llegue a noticia de todos, mando se imprima, publique y circule a quienes corresponda. México, octubre 24 de 1861. Juan J. Baz. J. M del Castillo Velasco, secretario.[75]

[75] *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893, pp. 83-84. El templo de San José de Gracia y el de San Francisco serían

Asimismo se establecieron severas sanciones contra quienes cometieran algún agravio contra personas, templos o prácticas por el simple hecho de no comulgar con ellas.[76] Además, en el mismo decreto de 1860 se establecieron diversas prohibiciones, sanciones y limitaciones a las manifestaciones religiosas.

> Art. 11. Ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos, sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del Distrito y los estados expidieron, conformándose a las bases que a continuación se expresan:
> 1a. Ha de procurarse de toda preferencia la conservación del orden público.
> 2a. No se han de conceder estas licencias cuando se tema que produzcan o den margen a algún desorden, ya por desacato a las prácticas y objetos sagrados de un culto, ya por motivos de otra naturaleza.
> 3a. Si por no abrigar temores en este sentido, concediere dicha autoridad una licencia de esta clase, y sobreviniere algún desorden con ocasión del acto religioso permitido, se mandará cesar éste y no se podrá autorizar en adelante fuera de los templos. El desacato en estos casos no será punible, sino cuando degenere en fuerza o violencia.[77]

El propósito de las leyes que tocaban el tema de las manifestaciones religiosas públicas era llevar a efecto la idea de una sociedad libre de ritos externos, y respetuosa de todos los credos religiosos. El 1 de mayo de 1861, por ejemplo, fue suprimida aunque vuelta a restablecer por la regencia del Imperio mexicano la tradición de la lotería de Nuestra Señora de Guadalupe destinada para sostener el culto en su santuario. A lo largo de 1861 se suspendieron, por orden del gobierno de Benito Juárez, muchas funciones religiosas de tradición centenaria en diversos establecimientos eclesiásticos, como la procesión de letanías de San Marcos que salía de la Catedral para la iglesia de Santo Domingo, o las funciones dedicadas a Santo Tomás, a San Juan Nepomuceno y la de la Natividad de la Santísima Virgen cele-

comprados por líderes protestantes llegando a convertirse en los principales centros de culto protestante en la capital del país y centro directivo de la arquidiócesis de México.

[76] *Decreto sobre libertad religiosa dado el 4 de diciembre de 1860*, artículo 10.

[77] *Decreto sobre libertad religiosa dado el 4 de diciembre de 1860*, artículo 10.

bradas en el antiguo edificio del Seminario Conciliar.[78] También quedó suspendida, por orden del 16 de enero de 1861, la costumbre que desde 1742 se tenía de sacar en procesión pública al Sagrado Viático; por la misma orden se prohibió el uso de las campanas "permitiendo sólo los toques del alba, mediodía, oraciones de la noche y los puramente necesarios para llamar a los fieles a los oficios religiosos".[79]

Para el gobierno juarista, esas prácticas religiosas externas contradecían "el espíritu" de las disposiciones sobre libertad religiosa en México, dejando abierta la posibilidad de provocar la "discordia entre los sectarios de diversos cultos". Además, para el Estado muchas de esas manifestaciones culturales no hacían más que distraer a los habitantes, llegando a afirmarse que no convenía "que los negocios de la vida civil se entorpezcan por causa de religión, poniéndose a los transeúntes en la necesidad de ocupar en actos de un culto el tiempo que destinan a otros asuntos".[80]

Por eso, en septiembre de 1862 se subrayó nuevamente, para que no hubiera lugar a dudas, que cada vez que se quisiera "sacar fuera de los templos cualquiera objeto sagrado" se hiciese de tal forma que "no llame la atención, ni dé lugar a demostraciones religiosas".[81] En diciembre de 1862 se ratificó el decreto que prohibía el repique de campanas por motivo de cualquier festividad religiosa.[82] Sin embargo, aun con la aplicación de esas leyes y las continuas precisiones a lo ya establecido en los temas de religiosidad, el Estado no lograba contener las manifestaciones religiosas públicas. Ese mismo año de 1862, el vicario capitular de la arquidiócesis de México escribió a la Secretaría de Justicia para preguntar en qué medida tocaban las Leyes de Reforma "los actos del culto que se celebran en las catedrales y colegiatas", dado que gran parte de las celebraciones religiosas en dichos

[78] Alfaro y Piña, *Relación y descripción...*, 1863, pp. 23-27.

[79] Alfaro y Piña, *Relación y descripción...*, 1863, p. 21.

[80] *Decreto sobre libertad religiosa dado el 4 de diciembre de 1860*, artículo 10.

[81] *Decreto del 6 de septiembre de 1862.*

[82] "Gobierno del Distrito de México. Aviso importante. Por el Ministro de Relaciones Exteriores y Gobernación se dice a este Gobierno, con fecha de ayer, lo siguiente: Contestando a V. el oficio de esta fecha, en que manifiesta la razón por qué se repicó en la festividad de hoy, debo decirle que el C. Presidente se ha servido acordar que por ningún motivo se concedan licencias de esta clase. [...] Diciembre 8 de 1862". *Leyes civiles vigentes...*, 1893, p. 93.

establecimientos eran motivo de grandes manifestaciones populares que salían de los templos, fuese a través de procesiones o actos cultuales en las calles, a lo que el Estado respondió a través de sus magistrados y temiendo una violenta reacción por parte del pueblo, que "dichos actos y las demás ceremonias que celebran los extinguidos cabildos, no están comprendidos en el expresado decreto", refiriéndose al del 30 de agosto de 1862 que establecía la supresión de todos los cabildos eclesiásticos y prohibía el uso de vestimentas y cualquier distintivo religioso fuera de los templos.[83]

Aunque el decreto de la prohibición de formas exteriores de culto a las imágenes era detenido esporádicamente, esos actos pronto volvían a renacer sin problema alguno. Contener ese espíritu de la sociedad se hacía más difícil en la medida en que las propias autoridades civiles, a pesar de las consignas legislativas, se negaban a ejecutar las leyes establecidas por el gobierno juarista. Así lo denunciaba *El Monitor Republicano*:

> No hay más que dar un paso fuera de esta capital y llegar al primer pueblo cercano, para asombrarse de lo que es capaz el clero cuando cuenta con el más ligero apoyo. Las procesiones, las fiestas de los templos, los sermones que tratan de cuestiones políticas, las contribuciones eclesiásticas que no reconocen límite, y hasta el cobro del antiguo diezmo, todo esto y mucho más se halla en acción plena, combatiendo, minando, destruyendo lo que nuestra patria ha adquirido como un título de gloria, con el bautismo de sangre de tres generaciones.[84]

Aun cuando el gobierno de Juárez había prohibido el uso del traje sacerdotal o de cualquier orden religiosa en las calles, éste se seguía usando sin ningún temor; también se había restringido el uso de las campanas de los templos católicos, pero éstas seguían sonando sin escrúpulos; y de forma mucho más clara eran las continuas manifestaciones religiosas en las calles, a pesar de las prohibiciones y sanciones dictadas para tales desacatos. En la documentación de la Secretaría Arzobispal de la catedral metropolitana se informaba, por ejemplo, de imágenes religiosas que seguían recibiendo

[83] *Decreto del 30 de agosto de 1862*.
[84] *El Monitor Republicano*, 23 de julio de 1868.

culto público incluso en casas particulares,[85] o del rumor sobre apariciones de imágenes marianas y el inicio del culto público a las mismas por parte de los fieles.[86] De esta forma, el gobierno juarista comprendió la dificultad de establecer una verdadera transformación en la cultura católica en el país. Para el gobierno el principal enemigo en ese sentido fueron los curas párrocos, pues constantemente instaban a sus feligreses a realizar diversas ceremonias religiosas públicas, en aras de una supuesta petición devota contra las disposiciones que limitaban los actos religiosos al interior de los

[85] En 1866 se informaba a los gobernadores de la mitra que "[...] en las calles de la estampa de S. Andrés núm. 4 había una imagen del Niño Jesús a la cual se atribuían continuos milagros siendo visitada por gran número de gentes aún no vulgares; me pareció oportuno pasar a acercarme y efectivamente encontré que en dicha casa que es de vecindad en el segundo patio cuarto no. 6 se halla un altar portátil con una imagen pequeña en un cuadro; el cuarto tiene el aspecto de un oratorio pues no se hallan en él muebles de otro uso, hay velas y lámparas que arden continuamente, gran cantidad de milagros de plata y se refieren con ese nombre algunos hechos de protección especial a las personas que han concurrido; se recogen limosnas aunque no por solicitud de la señora dueña de la Imagen, y con ella, según dice, todos los días se celebran dos o más misas en la Iglesia de Betlemitas, siendo algunas catadas". AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: correspondencia; caja 220, Exp. 77, año 1866. Otro ejemplo de esa naturaleza es el informe que en 1869 envía el cura párroco de la Villa del Carbón advirtiendo que en la parroquia se comenzó a fabricar una capilla para una imagen esculpida en una pieza de Nuestra Señora de Guadalupe. AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 83, Exp. 46, año 1869.

[86] En 1868 el cura de Jilotepec informó: "[...] hace un mes que un pobre aldeano llamado Juan Bautista Nolasco, se ocupaba en celebrar una cerca de piedra, y en una de tantas se encontró esculpida una imagen que al parecer es la de María de Guadalupe, con la única diferencia que esta se ve con corona imperial; en los días de su aparición los rancheros, la llevaron a una capilla que se llama de canalejas, y allí comenzó a tener una especie de culto público, yo para evitar este mal, como también para cerciorarme de la verdad y disponer lo más conveniente, mandé traer la piedra donde se halla la sagrada imagen y desde el momento que llegó a este curato, todos los vecinos de esta villa de toda condición y edades, han venido a visitarla, confesando todos a una voz a que es la imagen de María de Guadalupe, tributándole culto con oraciones y limosnas". El cura pregunta a los gobernadores de la Sagrada Mitra si es conveniente colocar la imagen en el templo a lo que se le responde: "[...] si a su juicio lo esculpido en la piedra representa alguna imagen de Nuestra Señora puede colocarla en la Iglesia para el culto público, y que dentro de dos meses nos dé razón del estado en que se encuentra la devoción que le tengan". AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 16, Exp. 23, año 1868.

templos. O bien seguían realizando los actos tradicionales como el toque del alba en Catedral respondido al unísono por los otros templos de la capital, o las campanadas de las tres de la tarde recordando las agonías del Señor y el toque de ánimas al anochecer, o las tradicionales procesiones del Sagrado Viático.[87] Por todo esto, en diciembre de 1862 Juárez pretendió ser mucho más estricto estableciendo la pena de uno a tres meses de prisión a los sacerdotes culpables de infracciones a las Leyes de Reforma. Para el gobierno era evidente que "ni la claridad con que la ley sobre libertad de cultos circunscribió al recinto de los templos la libertad de las funciones sacerdotales, y de todos los actos públicos religiosos, ni las órdenes recientes y bien terminantes con que se ha mandado corregir las infracciones de aquella regla importantísima, bastan para reducir los sacerdotes a la obediencia de las disposiciones dictadas en esta razón".[88] Para el gobierno de Juárez, pese a cualquier explicación, el clero se resistía a aceptar que las leyes de reforma religiosa tenían que ajustarse a la conveniencia de todos los ciudadanos de la República; eso significaba el respeto a todos los credos religiosos, por lo que si se permitían las prácticas religiosas públicas del catolicismo, se tendrían que permitir las de otras creencias religiosas motivando con ello, desde la óptica liberal, enfrentamientos entre los mismos mexicanos "cuando solo deberían contarse dos bandos en la República, el de mexicanos y el de invasores del territorio nacional".[89]

Por esa misma circunstancia, Juárez determinó en marzo de 1863 que quedaban proscritas las prácticas religiosas en los colegios y establecimientos de instrucción pública:

> Pugnando con las prescripciones de la ley general sobre libertad religiosa, la disposición de los reglamentos de los establecimientos de enseñanza que pre-

[87] García Cubas reseña cómo, todavía en los albores de la segunda mitad del siglo XIX, se desarrollaba esa tradición entre los capitalinos. Se comenzaban a encender los faroles cuando caminando por las calles era común encontrarse repentinamente con el sonido de una sonora campanilla anunciando que el Sagrado Viático se acercaba, inmediatamente salían de sus casas los vecinos con velas encendidas y junto con los transeúntes se descubrían y ponían de rodillas al paso de la estufa con el Divinísimo custodiada por dos soldados quienes cantaban el "Alabado". García, *El libro de*..., 1950, pp. 196-218.

[88] *Decreto del 8 de diciembre de 1862.*

[89] *Decreto del 8 de diciembre de 1862.*

viene se exija a los alumnos la observancia forzosa de ciertas prácticas religiosas, como la confesión y comunión que manda la Iglesia Católica, especialmente en el tiempo llamado de cuaresma, el C. Presidente ha tenido a bien disponer, que mientras se dictan las disposiciones generales que deben regir en los colegios sobre enseñanza y prácticas religiosas, se prevenga a los rectores y directores de los establecimientos de instrucción pública, que por ningún motivo se exija forzosamente a los alumnos esas prácticas, dejándolos en este punto en plena libertad para seguir las inspiraciones de su conciencia; sin que por ningún motivo se permitan los superiores hacerles indicaciones en este sentido, ni mucho menos ejercer coacción alguna.

Como el poder que los rectores y profesores ejercen sobre sus educandos, es una delegación de la patria potestad y no de la autoridad pública, mientras los hijos estuvieren en poder del padre y éste pida se le entreguen para hacerlos observar las prácticas religiosas que juzgare conveniente, los dichos rectores los entregarán sin poner obstáculo alguno al ejercicio de la autoridad paterna.[90]

Además, ordenó que en todos los establecimientos dirigidos por la Compañía Lancasteriana, que había abierto escuelas de educación básica costeadas con fondos públicos, "cese la instrucción y prácticas religiosas",[91] sentando las bases, con este decreto, para el futuro establecimiento de la educación laica. Pero la intención de secularizar los espacios físicos y las conciencias de los mexicanos estaba resultando una tarea prácticamente imposible. La religiosidad parecía seguir impregnándolo todo, en el interior de las casas, en las escuelas o en las calles su presencia era inevitable. Sin embargo, y pese a todo, se logró terminar paulatinamente con costumbres como las procesiones del Sagrado Viático, la figura del clérigo con sotana y capa negra o la de los religiosos distinguidos por su hábito regular, las funciones del vítor, entre otras.[92] Aunque las ceremonias populares realizadas para las fiestas de Semana Santa, Navidad o Día de Muertos, y la cotidia-

[90] *Decreto del 26 de marzo de 1863.*

[91] *Decreto del 30 de marzo de 1863.*

[92] "Formaba el vítor un grupo numeroso de personas... que con banderolas... recorrían las calles próximas al templo en que había de efectuarse la función titular... bamboleando la escultura de un santo o de la Virgen... El objeto de tal vítor era el de invitar al vecindario para la compostura de las casas durante el día y su iluminación durante las noches del novenario...". García, *El libro de...*, pp. 375-381.

nidad sumergida en lo católico, como las muñecas vestidas de monja con las que jugaban las niñas, los libritos de primera comunión, el recital del Catecismo, el rumor de los milagros, todas estas prácticas y actividades, y muchas otras, seguían marcando la vida diaria de la sociedad mexicana decimonónica. Aunque las Leyes de Reforma no fueron suprimidas durante el imperio de Maximiliano de Habsburgo (1864-1867) muchas de las funciones religiosas que el gobierno de Benito Juárez había suspendido fueron restablecidas, al igual que muchas de las órdenes religiosas y sus conventos. No se podía pretender que de la noche a la mañana se terminara con una cultura católica afianzada a lo largo de tres siglos.

La política religiosa que siguió Maximiliano de Habsburgo daba continuidad al proyecto de separación de poderes eclesiásticos y civiles. El nuevo emperador mexicano no dio marcha atrás a las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos, ni a la separación de poderes de la Iglesia y el Estado, ni derogó, como le fue solicitado, la ley sobre la tolerancia religiosa, e hizo caso omiso de las instrucciones que enviara el pontífice Pío IX para restablecer el orden eclesiástico en México y las relaciones con el Vaticano.[93] No obstante, en materia estrictamente de religiosidad en el Segundo Imperio se siguió una política moderada, se permitieron las manifestaciones públicas religiosas sin ninguna restricción, misma política que decidió continuar Benito Juárez tras el derrocamiento del imperio de Maximiliano de Habsburgo y la nueva expulsión de varios miembros del episcopado nacional, entre ellos el arzobispo de México, Pelagio A. Labastida.

Esa política que decidió emprender Juárez hacia su último periodo de gobierno provocó que la prensa liberal más combativa siguiera denunciando la transgresión a las leyes cometidas por los fieles a instancias de las autoridades eclesiásticas y de las propias autoridades civiles, pues era frecuente en esos años de aplicación de las Leyes de Reforma la presencia de "autoridades bastante débiles, para permitir esas farsas religiosas (las procesiones) contra las prevenciones de la ley".[94] Pero, como bien observa Marta E. García Ugarte, a nivel local la situación de la Iglesia católica sí se vio deteriorada, pues en muchas poblaciones las autoridades civiles exageraban el cumplimiento de las Leyes de Reforma impidiendo muchas veces

[93] García Ugarte, *Poder político y religioso. Siglo XIX*, 2010, pp. 1066-1088.
[94] *La Bandera de Juárez*, abril 2 de 1873.

la celebración de los sacramentos, provocando a su vez entre la población cierto distanciamiento con la vida religiosa de antaño.[95] Bajo el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada esta situación se intensificó con una política religiosa más severa.

La reforma religiosa de Lerdo de Tejada

Tras la muerte de Benito Juárez (1872) subió a la presidencia de la República Sebastián Lerdo de Tejada, quien decidió enfrentar la resistencia social al proyecto estatal de secularización de los espacios con medidas más drásticas para fortalecer las disposiciones constitucionales en materia de religión.

Primero se derogó el artículo 11 de la ley sobre libertad de cultos que permitía la celebración de cualquier acto religioso, siempre y cuando se presentara un permiso "concedido en cada caso por la autoridad política local". En mayo de 1873 Lerdo de Tejada decretó: "En ningún punto de la República podrán tener lugar, fuera de los templos, manifestaciones ni actos religiosos de cualquier culto", bajo ninguna circunstancia.[96] Desde luego, el citado decreto, como muchos otros, sería interpretado según la conveniencia de los interesados. En octubre de 1873 el obispo de la diócesis de Durango, José Vicente Salinas, en razón del proceso que se les seguía a unos sacerdotes a los que se sorprendió predicando en contra del gobierno dentro de las instalaciones del Seminario Mayor de Durango, preguntaba al gobierno lerdista sobre la jurisdicción de las causas seguidas a quienes por cualquier circunstancia cometieren algún desacato a las leyes constitucionales en otros estados de la República. A lo que se respondió que cualquier infracción a las Leyes de Reforma "pertenece exclusivamente a la órbita de las atribuciones administrativas federales".[97] De la misma forma, en noviembre de 1874 el gobernador del estado de Chiapas, Cayetano Gómez Pérez, preguntaba que si así como se derogó el artículo 11 de la ley sobre libertad religiosa, quedaba derogado el artículo 4o. de la misma ley que permitía se diera "fácil acceso a los ministros de los cultos respec-

[95] García Ugarte, *Poder político y religioso. Siglo XIX*, 2010, p. 1311.

[96] *Decreto del 13 de mayo de 1873*.

[97] *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia...*, 1893, pp. 119-121.

tivos en los panteones, y que los encargados de éstos faciliten cuanto esté de su parte para que se verifiquen en esos lugares las ceremonias religiosas que los interesados deseen", a lo que se respondió que "para la práctica de dichas ceremonias no pueden reputarse los cementerios ni panteones como lugares públicos" y por tanto no se derogaba el citado artículo.[98]

El gobierno de Lerdo de Tejada estaba decidido a hacer acatar las Leyes de Reforma, convencido de que sólo así se legitimaría el papel del Estado ante la sociedad. Con ese propósito incorporó a la Constitución, en 1874, la Ley Orgánica que pretendía restringir aún más los espacios a los católicos, y dio inicio a una cruenta persecución contra el clero que manifestara de forma pública su desobediencia a las leyes. La Ley Orgánica establecía que ninguna autoridad civil, corporación o tropa podrían asistir, bajo ninguna circunstancia, a ningún acto religioso, que sólo quedarían como días festivos aquellos que solemnizaran "acontecimientos puramente civiles" y que los domingos serían considerados como días de descanso para las oficinas y establecimientos públicos, sin obligación de efectuar acto religioso alguno. Se prohibió terminantemente la instrucción y práctica de cualquier culto dentro de los establecimientos públicos, imponiendo severas multas y la posibilidad de la destitución laboral a quienes incurriesen en desacato a dicha orden federal; se estipuló que las contribuciones parroquiales debían ser voluntarias; igualmente se establecieron sanciones enérgicas contra quienes realizaran actos religiosos externos:

> Ningún acto religioso podrá verificarse públicamente si no es en el interior de los templos, bajo la pena de ser suspendidos el acto y castigados sus autores con multa gubernativa de diez o doscientos pesos o reclusión de dos a quince días. Cuando al acto se le hubiese dado además un carácter solemne por el número de personas que a él concurran, o por cualquiera otra circunstancia, los autores de él, lo mismo que las personas que no obedezcan a la intimación de la autoridad para que el acto se suspenda, serán reducidas a prisión o consignadas a la autoridad judicial incurriendo en la pena de dos a seis meses de prisión.[99]

[98] *Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia*..., 1893, pp. 121-122.
[99] *Ley Orgánica del 14 de diciembre de 1874.*

Además de limitar las manifestaciones religiosas al espacio privado, se vetó la recolección de limosnas y diezmos fuera de los templos, se terminaron de abolir las congregaciones religiosas que aún quedaban en territorio mexicano y se prohibió reclutar miembros para las femeninas. También se determinó que serían infractores de la ley aquellos clérigos que pronunciasen cualquier tipo de discurso "aconsejando el desobedecimiento de las leyes, o provocando algún crimen o delito". Se ordenó que todas las reuniones, dentro de los templos, fueran públicas y que debían estar bajo la vigilancia de la policía.[100]

La prohibición de la enseñanza religiosa fue uno de los aspectos que más preocupó a la jerarquía eclesiástica mexicana. El proyecto del restablecimiento de la catolicidad en las sociedades estaba sujeto precisamente a la transmisión de la doctrina cristiana a las nuevas generaciones; para el episcopado mexicano, dicha prohibición, preparaba:

> [...] generaciones enteras sin religión alguna, aglomeraciones de familias condenadas a una vida puramente animal, y pueblos de ateos sin Dios y sin ley.[101]

Pero la recrudecida política de Lerdo de Tejada, lejos de minar la presencia del catolicismo popular avivó los ánimos ya bastante agitados entre los campesinos por las medidas tomadas en relación con las tierras comunales por parte del gobierno juarista. Que además se pretendiera prohibir las prácticas ancestrales de los pueblos era atentar contra la organización de las comunidades y sus tradiciones más preciadas. El establecimiento de la Ley Orgánica, junto con las disposiciones de expulsar del territorio nacional a los miembros de la Compañía de Jesús, a las Hermanas de la Caridad, a los Pasionistas y a algunos grupos de paulinos, motivaron el levantamiento armado de comuneros y campesinos en el occidente central del país.[102] A decir de la prensa liberal se levantaron en armas varios grupos de

[100] *Ley Orgánica del 14 de diciembre de 1874.*

[101] *Exhortación de los arzobispos mexicanos al clero y a los fieles*, México, 19 de marzo de 1875.

[102] En 1873 Tiburcio Montiel, gobernador del Distrito Federal, escribió en relación con la situación religiosa en el país en ese momento: "Y en los momentos en los que cierro esta memoria, se anuncian conflictos más formales en los cuales el partido católico amenaza insurreccionarse, no ya contra otra secta, sino contra el país y sus autoridades constituidas,

fieles, guiados por algunas misiones jesuitas establecidas en esas regiones.[103] Aunado al conflicto armado, se intensificaron los conflictos de católicos contra las misiones protestantes que hacían proselitismo religioso a lo largo y ancho del país. Estas dos circunstancias provocaron el establecimiento de sanciones más severas en delitos contra la libertad de cultos. En dichos artículos del código penal se establecían sanciones contra quien obligase:

> [...] a otro a practicar un culto contra su voluntad, o a guardar determinadas fiestas religiosas, o le impida practicar el culto de la religión que profesa o guardar sus fiestas [...]. Los que por medio de un alboroto o desorden impidan intencionalmente los ejercicios de un culto [...], los que interrumpan algún acto solemne religioso con licencia de la autoridad política que deba darla [...]. El que con palabras u otro cualquier acto externo, escarneciere o ultrajare las creencias religiosas o las prácticas u otros objetos de un culto [...] al que con acciones, palabras, señas, amagos o amenazas ultraje a un ministro de algún culto cuando se halle ejerciendo alguna función de su ministerio [...].[104]

La respuesta de rechazo por parte del episcopado mexicano al movimiento religionero –como se le denominó– y a las agresiones de católicos contra protestantes fue manifestada en una carta pastoral firmada por los tres arzobispos de México. En ella, aun cuando se reprobaban tajantemente las disposiciones constitucionales en materia religiosa, se condenaba el que los fieles recurrieran a las armas y a la violencia:

> Por más que creamos que con esa serie de disposiciones llamadas *orgánicas*, se ataca en lo más vivo á la divina constitución de la Iglesia, puesto que se coarta su libertad hasta los últimos extremos: por más que en ella se impida la enseñanza religiosa, prohibiéndola rigurosamente en todas las escuelas y establecimientos de educación, dependientes del Supremo Gobierno nacional,

---

preparándose una guerra religiosa que acaso será terrible, como todas las de su género, si el gobierno no frena con mano de hierro al clero que predica esa sangrienta cruzada, sin temor de agregar un nuevo crimen social sobre los infinitos que se registran en su sombría historia". *Memoria que el gobernador Tiburcio Montiel presenta al ciudadano oficial mayor encargado de la Secretaría de Gobernación*, México, 1873, p. 56.

[103] *La Bandera de Juárez*, abril 2 de 1873.

[104] *Leyes civiles vigentes...*, 1893, pp. 133-134.

de los estados y de los municipios: por más que se prive á la Iglesia aun del recurso de la mayor parte de las limosnas de los fieles: por más que se agraven todas las supremas disposiciones anteriores, que pugnan con los dogmas de la religión; y por más, en fin, que no se deje á los sacerdotes, ni á los fieles otra expectativa, que la de la más espantosa miseria para los primeros, y casi absoluta falta de libertad para el cumplimiento de los deberes religiosos á unos y otros: Nos, venerables hermanos y muy amados hijos nuestros, nos abstenemos de toda amarga queja; y adorando como es debido los inescrutables designios de Dios, recibimos y os exhortamos á que recibáis con humildad y resignación enteramente cristianas, la prueba que en su misericordia nos envía, no en verdad para que abusemos de ella, dando lugar en nuestro corazón á pasiones mundanas y bastardas, que se desahogan por medio de la insubordinación y del odio; sino para que avivando nuestra fe y colocando nuestra esperanza solo en Dios, copemos en nuestra conducta el divino modelo de paciencia y de caridad, que la religión nos obliga á contemplar á todas horas en Jesucristo nuestro Redentor.[105]

No obstante lo mencionado en la carta pastoral, las principales autoridades eclesiásticas siguieron expresando sus desacuerdos con las disposiciones del gobierno lerdista e instigando a la población. Los puntos que especialmente preocupaban al episcopado mexicano eran los relacionados con la prohibición de la enseñanza religiosa en establecimientos públicos, pues, según expresaban, sin la instrucción doctrinal básica desde las edades más tempranas de los fieles, se abrían las posibilidades de formar sociedades sin religión y, por tanto, "pueblos de ateos sin Dios y sin ley". En ese sentido, lejos de instar al desacato contra los poderes del Estado, la jerarquía católica sugería la búsqueda de establecimientos educativos que pudieran proporcionar a los infantes el conocimiento de la doctrina cristiana. Pues dado que estaba "garantizada por la misma Constitución federal, la absoluta libertad de enseñanza, no faltan en el país otras muchas escuelas y establecimientos particulares, en que se enseña a los niños la religión de nuestros padres". Por eso mismo, se solicitaba el apoyo económico de quienes tuvieran los recursos para llevar a otros sectores de

[105] *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara*, 1875.

la sociedad menos favorecidos la posibilidad de instruirse en esos establecimientos.[106]

Con respecto a las trabas impuestas al ejercicio del culto católico, el elemento de gran contradicción entre el Estado y el episcopado mexicano se encontraba en la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. Como demuestra Jean-Pierre Bastián, durante el gobierno lerdista se crearon las condiciones más favorables para permitir la difusión de la propaganda religiosa protestante.[107] En otros documentos pastorales la jerarquía católica expresaba que la ley de 14 diciembre de 1874 era innecesaria en un país en donde la prácticamente totalidad de la población ejercía el credo católico. Frente a esa "realidad", aseveraban los jerarcas, resultaba incomprensible la multiplicidad de disposiciones en contra del ejercicio del único culto que se profesaba en México. No obstante, esas disposiciones se agravaron, de acuerdo con la perspectiva clerical, con la adhesión de la Ley Orgánica:

> Prohibidos ya hace tiempo todos los actos religiosos fuera de los templos, los gobernadores de los estados, los prefectos y demás autoridades políticas, hacían, hasta cierto punto, llevadero para el pueblo católico semejante rigor, usando de la facultad que la ley les otorgaba para conceder permisos particulares respecto de esto [...].
>
> Hoy nadie puede ya pensar de esta manera, puesto que después de una paz de siete a ocho años, no sólo se renueva aquella prohibición, sino que se eleva al rango de una ley constitucional; se quita a todas las autoridades del país la facultad de dispensar de su cumplimiento en casos particulares, y se reagrava haciéndola extensiva hasta proscribir bajo las más severas penas toda invocación pública del nombre de Nuestro Señor Jesucristo, no solo en las calles y en las plazas, sino aun en el interior de los edificios destinados á la educación de la juventud y de la niñez, como los colegios y escuelas, y aun en los asilos del dolor y de la desgracia, como los orfanatorios, hospicios, hospitales y casas de corrección.[108]

[106] *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara*, 1875.

[107] Bastián, *Disidentes...*, 1989, pp. 73-85.

[108] *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara*, 1875.

Frente a esta circunstancia, el episcopado mexicano afirmaba que había que luchar internamente por conservar siempre viva la fe cristiana, a través de la oración y una vida caritativa, acciones que no podían ser prohibidas por el Estado. En cuanto a la prohibición de colectar para el culto fuera de los templos se sugería que para continuar con el desarrollo del culto cristiano era fundamental la asistencia a los templos, santuarios, hospitales, capillas, en fin, a todos aquellos recintos religiosos abiertos todavía con autorización del Estado, y que su asistencia fuese con el ánimo de mostrar caridad para la continuidad del culto católico.[109]

La ratificación de la reforma religiosa en México

Si bien al llegar a la Presidencia de la República Porfirio Díaz declaró que reconocía en todo tanto las Leyes de Reforma como las adiciones de la Ley Orgánica, se sabe del pacto que estableció con la institución eclesiástica para garantizar el cese del levantamiento religionero.[110] De tal forma que pronto estableció una nueva política de conciliación con el poder eclesiástico abriendo la posibilidad para que éste pudiese recuperarse y reorganizarse. Desde el inicio del gobierno de Díaz se establecieron las diferencias con respecto a su postura en materia religiosa:

> El encargado del Poder Ejecutivo y cada uno de los secretarios del despacho, tienen la íntima convicción de que las leyes que han sancionado la independencia del Estado y de la Iglesia [...] y todas las comprendidas bajo el nombre de Leyes de Reforma, son el complemento necesario de la Constitución de 1857 y el resumen de los principios vitales de la revolución que hoy se consuma por los esfuerzos y el prestigio del C. General Porfirio Díaz y del ejército constitucionalista.
>
> Esta declaración en manera alguna servirá para inaugurar una época de intolerancia ni de persecución, lejos de eso, el Ejecutivo Federal no olvida que conforme a nuestras instituciones la conciencia individual debe ser respetada hasta en sus extravíos; y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido

[109] *Instrucción Pastoral que los Illmos. Sres. Arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara*, 1875.

[110] Ochoa, *Afrodescendientes sobre piel canela*, 1997, pp. 113-128.

a cumplir la Constitución y las Leyes de Reforma y a reprimir su desobediencia y transgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia.[111]

La política de conciliación que emprendiera Porfirio Díaz abarcó tanto a la Iglesia católica como a las diversas confesiones protestantes. Si bien es cierto que la estrecha relación entre miembros de la jerarquía católica mexicana y Porfirio Díaz permitió el restablecimiento del poder eclesiástico y abrió la posibilidad para la recuperación y reorganización de la institución eclesiástica en el país, también es cierto que a lo largo de la dictadura porfirista las congregaciones protestantes casi duplicaron su número.[112]

No obstante, la política de conciliación hacia la Iglesia católica mexicana provocó severas críticas por parte de la opinión pública, y por eso justamente en 1881 Díaz tuvo que volver a ratificar su compromiso con el cumplimiento de las Leyes de Reforma:

> Ha tenido noticias el Presidente de la República de que, en varias poblaciones de distintos estados, se desprecian las leyes de reforma, permitiéndose que fuera de los templos haya procesiones u otras ceremonias o actos religiosos, y que los ministros del culto usen sus trajes especiales, así como tolerando de otras maneras que se conculquen las disposiciones que expresan las citadas leyes, que significan la conquista de la separación de la Iglesia y el Estado, que a fuerza de costosos sacrificios, supo llevar a cabo el pueblo mexicano para su propio bien, y aun para el de la misma Iglesia.
>
> En circular fecha de ayer ha manifestado esta Secretaría, que no teme el Ejecutivo federal que jamás retroceda la República en la senda de la reforma y el progreso, porque jamás cuando se ha palpado la evidencia de la verdad y el esplendor de la luz se vuelve al error y a la sombra; pero además de ser estrecha y terminante obligación de los gobernadores de los estados el hacer cumplir las leyes federales, así como el Presidente tiene el deber de vigilar que en toda la

[111] *Circular del 15 de enero de 1877.*

[112] Jean-Pierre Bastián registra que entre 1877 y 1882 las sociedades protestantes aumentaron de 125 a 239, y entre 1882 y 1890 aumentaron a 566 para mantenerse hasta 1911 600 sociedades en toda la República. Jean-Pierre Bastián, *Disidentes...*, 1989, p. 87.

República se lleven a efecto y se respeten; también en casos como los que ahora motivan la providencia del Ejecutivo de la Unión, deben considerarse los trastornos del orden público a que dan lugar, los desastres individuales que ocasionan y la rémora que siempre traen para la total consolidación de nuestras instituciones, en cuya eficacia está cifrada la prosperidad de la República.[113]

En materia de religiosidad la dictadura de Porfirio Díaz estuvo llena de contradicciones. La pretensión de reducir la catolicidad de los espacios físicos, pensando en que con el tiempo vendrían los cambios en las conciencias, que proyectaran los gobiernos liberales de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, se fue diluyendo a lo largo de los más de treinta años que estuvo Díaz en el poder.

La jerarquía católica mexicana pudo visualizar más claramente su proyecto de "restauración". Durante esos años se construyó un programa de acción que iba desde una profunda reforma del clero o la reevangelización del pueblo a través de la instrucción religiosa y la creación de una nueva literatura católica, hasta la colaboración seglar a través de las asociaciones católicas. Pero esencialmente, en materia de religiosidad, las ceremonias de grandes magnitudes que con motivo de las coronaciones marianas se llevaron a cabo en distintos lugares de la República evidencian las verdaderas relaciones entre la Iglesia católica y el gobierno de Porfirio Díaz.

No obstante, en algunas ocasiones se cumplía con el mandato de las leyes. Fundamentalmente durante los primeros años del gobierno de Díaz, se presentaron muchos casos en los que se llegó a aplicar severamente las sanciones sobre actos religiosos públicos. Un ejemplo de ello es la aprehensión que se hizo en 1885 sobre el feligrés Juan Peña, de la parroquia de Santa Cruz Acatlán. El párroco informó al arzobispo de México que, con el fin de hacer varias visitas procesionales, Juan Peña había sacado la imagen del Santo Entierro de Nuestro Señor Jesucristo que se veneraba en la mencionada iglesia parroquial desacatando con ello el artículo 5o. de la ley del 14 de diciembre de 1874. Asimismo, decía que Juan Peña había sido encarcelado y después liberado tras el pago de una multa, pero que

[113] *Circular del 12 de abril de 1881.*

la imagen "estuvo a punto de ser quemada por las autoridades civiles"; sin embargo, se logró recuperarla y depositarla en el templo de Jesús María.[114]

Unido a este tipo de sanciones civiles, el gobierno de Díaz permitió la libre entrada de grupos protestantes, así como la difusión de su doctrina y la instalación de iglesias para el desarrollo de sus cultos, autorizando incluso la apropiación, mediante una compra-venta, de templos católicos.[115] Todas estas acciones, que hirieron muchas susceptibilidades, formaron parte del proyecto de reforma religiosa y transformación de la cultura nacional.

[114] AHAM, Fondo especial, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 172, Exp. 44, año 1885.

[115] Los siguientes templos católicos de la ciudad de México pasaron a manos de sociedades protestantes: Iglesia de la Santísima Trinidad, Templo de la Merced, Templo de San Francisco, Templo de San José de Gracia, Capilla de San Andrés, Convento de San Francisco, El Divino Salvador, San Pedro y San Pablo y Santa Catalina canjeado por el de El Divino Salvador. En Toluca los jardines del Convento del Carmen fueron comprados por presbiterianos; en Chimalhuacán la Capilla de la Natividad fue comprada por la Iglesia de Jesús. Datos tomados de Jean-Pierre Bastián, *Los disidentes…*, 1989, pp. 318-319.

Segunda parte

ICONOCLASIA PROTESTANTE EN MÉXICO

la imagen "[illegible]" [illegible] embargo, se logró [illegible] en el templo de Jesús María.[18]

[illegible] de Dios [illegible] libre [illegible] de su doctrina y la instalación [illegible] [illegible] de templos católicos.[19] [illegible]

[18] [illegible]

[19] [illegible] Iglesia de la Santísima Trinidad, Templo de la Merced, Templo de San Francisco, [illegible] San Agustín [illegible]

3. CRISIS EN LAS ESTRUCTURAS ESPIRITUALES DEL CATOLICISMO EN MÉXICO (1850-1900)

Para los gobernantes de la joven nación mexicana las manifestaciones públicas hacia las imágenes religiosas representaron uno de los elementos culturales del catolicismo, que impedía, desde la perspectiva liberal, el establecimiento de una sociedad libre, respetuosa y tolerante de las creencias de cada persona; por lo tanto, se hacía necesario desplazar ese elemento de identidad por otros nuevos. Asimismo, para varios dirigentes políticos y miembros de la intelectualidad mexicana, la influencia clerical sobre los comportamientos personales y sociales de las masas; significaba el anclaje a una regresiva cultura ibérica por eso, tras la declaración de independencia en 1821, hubo pronunciamientos a favor de la tolerancia religiosa. Aunque era difícil no pensar en el catolicismo como parte de la identidad nacional, el ejemplo de la cultura anglosajona no dejaba de presentarse para algunos miembros de las elites de la sociedad mexicana como modelo alternativo para alcanzar el progreso de México. De esta forma, por el interés por la entrada de capitales extranjeros en el país y la idea de que sólo a partir de la libertad de conciencia era posible alcanzar los progresos de la civilización, México se presentó como un terreno fértil para el protestantismo.

En este capítulo nos proponemos explicar de qué manera se fue introduciendo en el país el amplio bagaje doctrinal de las diversas corrientes de pensamiento protestante; las condiciones del catolicismo y el grado de penetración de las doctrinas protestantes en la población; en suma, queremos observar en qué medida se vio afectada la espiritualidad y religiosidad católica mexicana por la presencia de grupos protestantes, la difusión de sus ideas y la recepción entre la población.

LOS PRIMEROS ESFUERZOS POR INTRODUCIR LAS DOCTRINAS PROTESTANTES EN MÉXICO

La lucha y el miedo por la libertad de creer

Tras la declaración de independencia en 1821, varios de los dirigentes políticos de la nueva nación mexicana se pronunciaron de forma inmediata a favor de la tolerancia religiosa, con el objetivo de atraer colonos extranjeros, reducir los poderes de influencia moral de la Iglesia católica y proporcionar al Estado la consolidación y ampliación de sus atribuciones en ese sentido.[1] Dicha circunstancia muestra una vez más el grado de recepción que habían alcanzado las políticas en materia de control de las manifestaciones religiosas ejecutadas durante el mandato borbónico en América, mismas que influyeron sobre una generación de mexicanos –integrada por clérigos y seglares– que pugnaba por la austeridad, el rigorismo en el culto y la adopción de puntos de vista racionalistas sobre la fe.[2] El alcance de dichas ideas se vio reflejado en las distintas discusiones en torno al lugar que ocuparía la religión y la Iglesia católica en la conformación de la nación mexicana.

En la primera mitad del siglo XIX los distintos proyectos políticos de conformación nacional coincidieron en la integración del catolicismo popular como parte de la definición de lo que sería la nueva nación.[3] Pero

[1] Santillán, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", 1995, pp. 175-198.

[2] El historiador alemán Peer Schmidt escribe ampliamente sobre esta temática en "Una vieja elite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas, 1808-1821", 2006, pp. 67-102.

[3] Tras la insurrección independentista la imagen de la Virgen de Guadalupe reafirmó su significado ya no sólo como madre e intercesora de los mexicanos, sino también en ese momento se convirtió en símbolo de liberación y encarnación de los intereses de "los nacidos en América". El reconocimiento simbólico de la Virgen de Guadalupe, antes y después de la independencia, es significativo. Su inmediata exaltación por el Congreso mexicano como "verdadera autora de la emancipación nacional" es signo del reconocimiento del valor legal adquirido por la imagen guadalupana a lo largo del periodo virreinal, y que expusieron tanto los iniciadores del movimiento insurgente como los constructores ideológicos del nuevo Estado nacional. De la misma forma, la imagen guadalupana participó a lo largo de la primera mitad del siglo XIX en las grandes celebraciones cívicas nacionales. En 1821

también, ya desde esos mismos años, hubo una lucha constante por establecer condiciones distintas para otras expresiones religiosas, además de la católica. En ese sentido, la tolerancia religiosa comenzó a convertirse en un elemento clave para la construcción de un Estado nacional ideológica y socialmente secularizado.[4]

Para los defensores de la tolerancia religiosa, su establecimiento era un elemento de progreso esencial para la población que, desde la óptica de algunos gobernantes e ideólogos, había estado sojuzgada por la influencia del catolicismo. El progreso y modernidad de las nacientes naciones americanas dependía, afirmaban algunos, de la transición de "usos antiguos" por nuevos:

> Siendo el principio de tolerancia una consecuencia forzosa de nuestro sistema de libertad política, consecuencia que no es dado a nadie impedir y contrariar, pues nace de la misma naturaleza de las instituciones, ¿no dicta la prudencia prepararnos poco a poco a esta inevitable mudanza?[5]

---

se volvió patrona del imperio mexicano; los diputados le rindieron culto en la sala del Congreso; Iturbide fundó una orden de caballería bajo el nombre de la Orden Imperial de Guadalupe en 1822, y ese mismo año el Congreso declaraba el 12 de diciembre como fiesta civil y nacional; en 1828, la virgen recibió los trofeos militares de la república. Pero, además de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, otras imágenes devocionales tuvieron una importante participación en el imaginario patriótico y regionalista de los mexicanos. En particular se debe hacer mención de la imagen de San Felipe de Jesús. A decir de Antonio Rubial García, la necesidad criolla de tener mártires religiosos nacidos en tierras americanas propició la búsqueda de santos propios y el impulso de una retórica patriótica en torno de esas figuras santas. Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*, 1999, pp. 77-83. El culto al mártir criollo pasó con igual brío del virreinato al México independiente, intensificándose la causa de su canonización con obras hagiográficas y ascéticas que exaltaban su figura como un criollo que había sacrificado su vida en aras de la religión católica, pero también para demostrar que los hijos de españoles, nacidos en el nuevo mundo, no desmerecían en nada a sus antepasados peninsulares y eran capaces de acometer empresas heroicas o incluso santas de las que podrían estar muy orgullosos sus "hermanos y compatriotas". De esta forma en 1826, el Congreso de la República declaró día festivo nacional el cinco de febrero, día en que se conmemoraba la fiesta del santo; y así aparecería en los calendarios de la época a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

[4] Santillán, "Tolerancia religiosa y moralidad pública. 1821-1831", 2002, pp. 87-104.

[5] Rocafuerte, *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, 1831, p. 5.

Asimismo, la insistencia de algunos grupos políticos por establecer la libertad de cultos en el país tenía, además del trasfondo ideológico, un interés puramente económico. La admiración por el sistema político y económico que había logrado establecer Estados Unidos propició entre los dirigentes políticos mexicanos la idea de fomentar la inmigración como un medio de reconstruir la decadente economía nacional, pero para ello tendrían que garantizarse condiciones favorables, entre las que se encontraba la tolerancia de su religión.[6]

Por su parte, la jerarquía católica mexicana impugnó toda tesis a favor de la tolerancia religiosa. Con argumentos moralistas y nacionalistas, el clero mantuvo una actitud intransigente frente a la posibilidad de permitir la libre entrada de nuevos cultos en el país. Para los jerarcas católicos el establecimiento oficial de la tolerancia en materia religiosa podía ser "catastrófico". Propiciaría el declive del catolicismo y el consiguiente aumento "de la inmoralidad, de la insubordinación, del libertinaje, de la impiedad", poniendo en peligro incluso la estabilidad de la nación y abriendo la posibilidad de una confrontación civil al establecerse la tolerancia religiosa en un país eminentemente católico:

> Si las innovaciones en materias políticas casi siempre causan trastornos de consideración a los pueblos, mayores las ocasionan las que se versan sobre puntos de religión. [...] La humanidad llora sobre sus páginas los espantosos desastres que han sufrido las naciones por motivos religiosos. La lección de esos infortunios debe hacer cautas a las que hoy existen. Antes de avanzar una línea en esa clase de innovaciones, es preciso examinarlas bajo todos sus aspectos. Un equívoco en la inteligencia de los principios, o una falta de oportunidad en la aplicación práctica de sus consecuencias, puede dar a los pueblos el triste resultado de su ruina.[7]

Con voces como ésta, defendía la jerarquía eclesiástica la amenaza que veían en la presencia de otros cultos en el país. Si la institución ya había

[6] Entre los principales defensores de la tolerancia religiosa en la primera mitad del siglo XIX en México se encuentran José Joaquín Fernández de Lizardi, Andrés Quintana Roo, Joaquín Parrés y Vicente Rocafuerte. Santillán, "Tolerancia religiosa y moralidad pública. 1821-1831", 2002, p. 88.

[7] J. B. M., *Disertación contra la tolerancia religiosa*, 1833, Introducción.

tenido una pérdida considerable con la supresión de bienes y privilegios, el peligro ahora se veía en la lucha cultural que el Estado liberal parecía vislumbrar contra la tradición religiosa de la sociedad mexicana. La autorización para el establecimiento de otros cultos en el país así lo presentaba.

A este panorama nacional habrá que agregar el propio proyecto de expansión de las iglesias protestantes en el mundo. Al tiempo del nacimiento del socialismo, la consolidación del liberalismo, la invención de nuevas identidades nacionales y la crisis que estaba sufriendo la Iglesia católica, el protestantismo encontró nuevas posibilidades para hacerse presente en la dinámica de las naciones modernas.[8] En América se estaban dando las condiciones idóneas para llevar a efecto dicho proyecto. La expansión económica y territorial de Estados Unidos hacía factible la idea de captar adeptos entre la población de las nacientes naciones independientes. La independencia de las colonias españolas y la crisis que estaba sufriendo la Iglesia católica motivó la ampliación del proyecto de evangelización de las iglesias protestantes –que había iniciado en la India y en África– hacia el continente americano.

Si bien es cierto que desde tiempos virreinales existieron pequeños grupos de protestantes en México, éstos prefirieron por su seguridad mantenerse aislados de la sociedad, pero tras la consumación de la independencia y la clara posibilidad de establecer constitucionalmente la tolerancia reli-

[8] Una de las características fundamentales de algunas confesiones protestantes del siglo XIX fue la integración del racionalismo en la conformación de su teología, en la que no era aceptado nada que mantuviese un carácter sobrenatural; por tanto, la revelación, la fe, los misterios eran inaceptables. A partir de los últimos años del siglo XVIII dieron inicio varios intentos de renovación interior de las corrientes protestantes con la fundación de varias instituciones como la Sociedad Misionera Bautista (1792), encabezada por William Carey, considerado el padre de las misiones modernas protestantes; la Sociedad Misionera de Londres (1795), la cual dio inicio al proyecto de expansión mundial del evangelio en lenguas vulgares y no sólo limitado a territorio del Imperio británico; la fundación de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804); la Asociación de Gustavo Adolfo (1832), la Alianza evangélica (1846) o la Unión evangélica (1887), cuyos propósitos fundamentales eran lograr una unión entre las distintas corrientes protestantes y expandir el número de seguidores en el mundo a través del proyecto de un vasto plan de misiones protestantes. Llorca, S. J., *Manual de historia eclesiástica*, 1960, pp. 720-724 y Justo L. González, *Historia general de las misiones*, 2008, pp. 146-154.

giosa, la posibilidad de mejores condiciones para una inmigración protestante de mayores magnitudes en el país fue creciendo.[9]

Así se pretendió hacia 1827 cuando Mariano Michelena y Vicente Rocafuerte llegaron a Londres, como representantes diplomáticos, con el objetivo de obtener de esa nación el reconocimiento de México como nación independiente. Durante su visita, Rocafuerte se relacionó con diversas personalidades conectadas con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y con la British and Foreign Schools Society, impulsora de las escuelas lancasterianas, a quienes posteriormente ayudará para su establecimiento en México.[10]

De esa forma, los temores que a lo largo de la primera mitad del siglo XIX manifestó la jerarquía católica mexicana en relación con la propagación y aceptación de ideas innovadoras, como la de la tolerancia religiosa, se veían confirmados ante el latente aumento de grupos protestantes en el país y a la libertad que el Estado estaba otorgando para que pudieran expresar sus ideas y creencias. En 1846, por ejemplo, se creó la Dirección de Colonización e Industria, instancia que debía hacerse cargo de promover la llegada de inmigrantes a México.[11]

Los temores e indignación del clero mexicano crecieron aún más, pues observaban que a pesar de la intervención estadounidense en el país y la pérdida de una buena parte del territorio nacional, el proyecto de colonización protestante y establecimiento de la tolerancia religiosa por parte del Estado mexicano no retrocedía. Por lo que los argumentos católicos en contra de la tolerancia religiosa comenzaron a girar en torno de la amenaza a la unidad nacional que la libertad de cultos representaba, y sobre la po-

[9] Sobre el tema de los primeros signos de presencia protestante en México, véase Gonzalo Báez-Camargo, con el seudónimo de Gringoire, "Protestantes enjuiciados por la inquisición", 1961, pp. 161-179. Trejo, "La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos", 1988, pp. 149-155. También la obra recientemente publicada ya citada de Mayer, *Lutero en el paraíso...*, 2008. También se consultaron varios de los trabajos del historiador Carlos Martínez García publicados en la página web www.protestantedigital.com/newhemeroteca/php.

[10] Martínez, "De Sóstenes Juárez a Henry C. Ridley", en *Magacín. Suplemento Dominical de Protestante Digital*, 2012, en http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/4842/De-sostenes-juarez-a-henry-c-riley.

[11] Véase Guerrero, *El Estado y la administración pública en México*, 1989, pp. 323-339.

sibilidad de la pérdida de territorio aún más grande que la que tuvo el país con Texas, Nuevo México y la alta California:

> Vinieron las hordas de vándalos norteamericanos: invadieron la república con fuerzas superiores, y después de las horrendas calamidades de una guerra desastrosa, se apoderaron de la mitad del territorio nacional; y estando ya de retirada a virtud de un tratado ignominioso de paz, en que a su interesado capricho le dieron la ley a la nación; hoy con motivo de la decantada necesidad de colonizar el país, se pretende una declaración auténtica de *la libertad de conciencia* para estimular la emigración de los extranjeros de cualquiera creencia, con el fin de que vengan a distribuirse, sin el trabajo ni las penalidades de una conquista, el resto del territorio de la república que nos habían dejado.[12]

Algunos miembros del clero aprovecharon el recuerdo de la guerra contra Estados Unidos para denunciar con mayor ahínco, lo que consideraban los peligros que en materia espiritual y doctrinal se corrían si se permitía la libre presencia de nuevos cultos en el país, anunciando un cataclismo aún más grande que la propia guerra.[13] Con esa imagen, se sugería que en vista de que los soldados norteamericanos habían tenido comportamientos ofensivos hacia la religión católica mostrando poca consideración hacia las imágenes de los santos y los templos, no se podía esperar otra cosa de los protestantes que se instalasen en el país, dado que al parecer el factor religioso sí se encontró en la mira de los ataques y agravios del invasor anglosajón, aunque, cabe aclarar, que no se puede hablar propiamente de una guerra iconoclasta por parte de los soldados estadounidenses.[14]

[12] Canseco, *Inconvenientes de una colonización indiscreta o sea impugnación al establecimiento de la libertad de cultos en la República mexicana*, 1848, p. 5.

[13] Incluso llegaron a retomar las palabras de la prensa liberal que abordó el tema de la guerra con Estados Unidos: "Los planes de los Estados Unidos son ocupar sucesivamente el territorio mexicano, robar la riqueza de nuestros templos, profanar nuestros altares, destruir nuestra religión santa, y aniquilar hasta nuestra raza, porque nos juzgan indignos de figurar entre las sociedades civilizadas", *El Monitor Republicano*, 3 de julio de 1846.

[14] Carlos María de Bustamante registró el ataque y saqueo de los templos, conventos y monasterios por parte de las tropas estadounidenses, como parte del botín e inercias de la lucha armada; asimismo observó la necesidad que tuvieron muchos clérigos de suspender el culto por considerar que se corría peligro de agresiones tanto a los feligreses como a las

El estado de observancia religiosa

Al debate sobre la tolerancia religiosa y a la creciente presencia de protestantes en el país, se sumó una preocupación más para el clero: el estado del catolicismo en México. Pues si bien constitucionalmente la católica era la religión oficial, diversas acciones de la población hacían suponer entre el clero una profunda crisis de la espiritualidad católica y, en consecuencia, una mayor posibilidad para que los grupos protestantes pudieran atraer adeptos. Las nuevas condiciones de los ahora ciudadanos mexicanos –la desaparición del tribunal inquisitorial, la supresión del pago de diezmo o la libre decisión de asistir o no a los actos religiosos–, ya fuesen parte de las "buenas familias" o de los "léperos y pobres", permitieron observar diversas manifestaciones de desinterés por obedecer las disposiciones eclesiásticas en materia doctrinal y administrativa. Las quejas y denuncias de desobediencia por parte de la feligresía que hacían los curas párrocos a las autoridades diocesanas fueron en aumento;[15] las medidas gubernamentales sobre el pago del diezmo como voluntario, permitieron que muchos feligreses de los sectores más pobres alegaran ante su párroco no poder realizarlo; las familias acomodadas, sin dejar de observar los principios sacramentales, aprovecharon las ventajas de las leyes liberales, como la desamortización de bienes, para adjudicarse alguna finca eclesiástica, a pesar de las consignas y peticiones de ayuda clericales.

Por su parte, entre las elites de la sociedad mexicana decimonónica se encontraban las mayores contradicciones entre el arraigo de la tradi-

---

imágenes de devoción. En Puebla, por ejemplo, el ayuntamiento de la ciudad exigió a las tropas estadounidenses que se respetara a las personas, a las propiedades, a la religión y al culto público. Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo, o sea, historia de la invasión de los angloamericanos en México*, pp. 211, 363, 377, 381, 386 y 404.

[15] El Archivo Histórico del Arzobispado de México registra una importante cantidad de quejas y denuncias –que va en aumento sobre todo a partir de la década de 1840– que hacían los curas párrocos sobre la desobediencia e inmoralidad de sus feligreses, refiriéndose principalmente al descenso del sacramento matrimonial, al desinterés por la confesión y al desorden provocado durante las ceremonias religiosas en las que se ponía mayor interés a los juegos y verbenas que a la fiesta litúrgica. Para ejemplos más claros de esta situación véase Pérez Iturbe, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México, 1851-1857, de la República católica a la Liberal", 2006, pp. 123-127.

ción religiosa católica y las ideas liberales. Durante una primera etapa de introducción de las principales ideas doctrinales de los protestantismos (1820-1840) hubo un manifiesto interés por parte de la población hacia las traducciones de diversos pasajes bíblicos traídos por agentes protestantes en el país, a pesar de las consignas prohibitivas de las autoridades eclesiásticas.

Aunado a eso, comenzó a extenderse la imagen de una formación intelectual y moral del clero deficiente e hipócrita. A tal grado, que la propia jerarquía eclesiástica tuvo que reconocer el bajo nivel educativo de los sacerdotes y comenzar a impulsar una reforma educativa en los seminarios conciliares.[16] Para algunos obispos la razón del desenfreno moral de muchos clérigos se encontraba en la caótica situación del país y en los gobiernos que insistían en atacar los privilegios eclesiásticos, mermando el ánimo y deshonor de los sacerdotes.

Pero para el clero mexicano, la causa principal de la considerable baja en la observancia religiosa del pueblo se encontraba en la difusión de "todas esas ideas innovadoras". El liberalismo, el socialismo, el nacionalismo estaban ofreciendo a los pobladores nuevas formas de entender el mundo. Formas que los apartaban de las normas y creencias del catolicismo, haciéndolos más proclives a aceptar doctrinas condenadas por la Iglesia católica, entre ellas las diversas corrientes confesionales protestantes. Por eso, las opiniones del clero en contra de la tolerancia religiosa se orientaban

[16] Refiriéndose al clero nacional, principalmente el de los curatos, decía un informe presentado directamente al Papa en el año de 1851: "El clero secular de la capital, es muy bueno, generalmente hablando. Pero, en los curatos parece estar bastante abandonada la predicación, y esta omisión es una de las principales causas de la grande ignorancia, desmoralización, y en muchas partes hasta superstición de los Indios. [...] Lo que es más deplorable en los clérigos, es la ignorancia y corrupción de los vicarios de los curas. [...] La escasez de clérigos para esas administraciones penosas, la demasiada indulgencia de los prelados y el corto número de jóvenes, bien educados, que se dedican al estado eclesiástico, son las causas de un mal, cuyas consecuencias son incalculables. Si hubiese más esmero en la formación de los clérigos, más rigor en los exámenes, mayor energía en los prelados para obligar a los sacerdotes buenos al desempeño de las Vicarías, se iría remediando. Los buenos jóvenes se quedan en la Capital. Sería de desear que no hubiese ascenso a los buenos destinos, sin pasar antes por el servicio de las parroquias. *Informe*, 4 de junio de 1851. AAES, México, Fasc. 612, fs. 84r-94r. Tomado a su vez de Chávez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, 1996, p. 542.

cada vez más hacia el peligro que representaban para la espiritualidad de los fieles. La aprobación de la ley de libertad de cultos significaba fomentar la "indiferencia" religiosa y el ateísmo:

> [...] la coexistencia de varias religiones produce indiferencia respecto de todas, y causa una funesta reacción en la sociedad civil. ¿Está, pues, sumamente interesado un gobierno en proteger la religión del país contra cismas é innovaciones?[17]

Pese a todo argumento católico, la discusión sobre la pertinencia de establecer la libertad de cultos en México siguió un proceso de defensas y sanciones que culminó con la promulgación de la ley del 4 de diciembre de 1860. Cabe señalar que la labor de difusión de las principales ideas defendidas por el protestantismo había comenzado a extenderse mucho antes. Pronto, no sólo circularon entre la población las biblias introducidas por los agentes bíblicos; a las manos de los fieles estaban llegando otros textos con impactantes ideas para el catolicismo en México. Pero ¿cómo se desarrolló en el país la transmisión de las doctrinas protestantes?

DIFUSIÓN DE LAS DOCTRINAS PROTESTANTES EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Primeros textos de las doctrinas protestantes

Cabe recordar que desde un inicio la imprenta representó para el protestantismo un medio fundamental para su expansión y que la elección anglicana como religión oficial del Imperio británico en el siglo XVI marcó la entrada y extensión de textos anglicanos al continente americano a través de sus colonias.[18] Asimismo, aunque por medio de un discurso negativo,

[17] *Carta de un amigo a otro contra la introducción de sectas en México*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848.

[18] A pesar de la estricta vigilancia que pretendió mantener la administración colonial española para impedir la difusión de las ideas de la Reforma protestante en la Nueva España, inevitablemente hubo presencia protestante desde época muy temprana que quedó registrada en aislados procesos inquisitoriales. No obstante, esa presencia nos permite pensar que así como los individuos de filiación protestante llegaron a territorio novohispano,

la propia institución eclesiástica, a través de la pluma de teólogos y la voz de sus clérigos en múltiples sermones, dio a conocer los nombres de los iniciadores del cisma religioso del siglo XVI en Europa y muchas de sus ideas, consideradas heréticas.[19] En ese sentido, el reformismo eclesiástico y religioso que vivió la Nueva España a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII de la mano de los monarcas Borbones, así como la guerra de independencia de España a principios del XIX, permitieron a muchos mexicanos una lectura distinta sobre Lutero y el protestantismo.

El primer indicio de la propagación de doctrinas protestantes en el México del siglo XIX lo encontramos en el año de 1827. La misión que se propuso la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera en México fue introducir la traducción de la Biblia en lengua castellana.[20] Con ese objetivo en mente, en 1827 llegó a territorio nacional el reverendo presbiteriano de origen escocés James Thomson, quien pronto contaría con la amistad y el apoyo de importantes personajes de la elite política e intelectual mexicana, como Vicente Rocafuerte (en ese momento el ecuatoriano, nacionalizado mexicano, se desempeñaba como diplomático de México), Lorenzo Zavala y José María Luis Mora.[21] Al igual que hiciera en otros países de América del Sur, Thomson distribuyó entre quienes pudo la versión castellana de la Biblia del padre escolapio Phelipe Scío de San Miguel, versión autorizada por el propio papado.[22] Si bien la traducción del padre Scío había logrado llegar a muchos hogares en la península ibérica y en Hispanoamérica,

---

llegaron también algunos textos doctrinales. Gringoire, "Protestantes enjuiciados por la inquisición", 1961, pp. 161-179.

[19] Mayer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, 2008.

[20] La Sociedad Bíblica Británica fue constituida el 7 de marzo de 1804 para distribuir biblias en lenguas vulgares por todo el mundo a través de sus colportores (vendedores de biblias).

[21] Para conocer ampliamente la estancia de James Thomson en México véase Martínez, *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, 2011.

[22] Phelipe Scío fue un religioso escolapio a quien el rey de España Carlos III encomendó la traducción de la Biblia completa al castellano. Dicha traducción fue realizada con el apoyo de otro sacerdote escolapio, Benito Feliú de San Pedro, y editada entre 1790 y 1793, ya bajo el reinado de Carlos IV. La traducción del padre Scío trató de ajustarse en lo más posible a la letra de la *Biblia Vulgata* e incluye extensas notas que siguen la explicación de los Padres de la Iglesia.

su distribución todavía estaba limitada a las familias de mayores recursos económicos.[23] Las ediciones que hiciera la Sociedad Bíblica Británica –las cuales prescinden de los libros deuterocanónicos (o apócrifos) y de las notas explicativas de los teólogos traductores, ajustándose con ello al criterio luterano de seguir los orígenes del texto original–, lograron una mayor distribución gracias a su edición en formato más sencillo, además de la venta por separado del Antiguo y del Nuevo Testamento.[24]

En cuanto las autoridades eclesiásticas mexicanas tuvieron noticia de la distribución de esas ediciones de la Biblia advirtieron a la población que estaba prohibida la impresión, compra, venta o retención de "la Sagrada Biblia o libro alguno de ella en idioma vulgar, sin notas y explicaciones aprobadas".[25] Aunque durante estos años no hay una condena de excomunión –recordemos que acababa de ser abolida la Inquisición (1820) y en la sociedad permeaba un sentimiento de decepción y resentimiento hacia dicha institución–, las autoridades eclesiásticas advertían que la idea de que cada individuo es libre de interpretar las Escrituras "según su propio juicio", como expresaban las diversas denominaciones protestantes, era opuesta a lo establecido por la Iglesia católica, quien se adjudicaba "el juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras".[26]

El gran interés que manifestó el público culto mexicano –seglares y religiosos–[27] por leer la Biblia motivó la fundación de una Sociedad Bíblica

[23] En México encontramos ediciones españolas de 1794, 1796, 1808 y 1824.

[24] De acuerdo con algunos autores Thomson traía consigo 300 ediciones de la Biblia y 1 000 Nuevos Testamentos editados por Staples and Co. que logró repartir en dos meses, solicitando entonces el envío de 1 000 ediciones de la Biblia completas y 1 000 Nuevos Testamentos más. Téllez, "El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884", 1989, pp. 78-88. Por nuestra parte encontramos en diversos acervos bibliográficos ediciones londinenses de Thomas B. Bensley de 1821; Augusto Applegath de 1822 y 1825, y una edición de París del impresor J. Smith de 1823.

[25] "Tan gravísima obligación nos causa entre otros varios pesares el de que el hombre enemigo esté sembrando en el campo del Señor la cizaña de la mala doctrina con la multitud de biblias, que truncas, sin la debida aprobación y respectivas notas circulan; con la de libros con estampas, y pinturas, y aun esculturas obscenas que con impudencia se venden públicamente con ultraje de las leyes divinas y civiles, y descrédito de la moral pública". *Edicto* del 17 de junio de 1828.

[26] *Edicto* del 17 de junio de 1828.

[27] Otros personajes importantes que se relacionan con la labor de James Thomson fueron el rector del Colegio de San Agustín, José María Alcántara, el presbítero José An-

Nacional (1828) en la ciudad de Orizaba, Veracruz, gracias al apoyo de José María Luis Mora y otros importantes miembros de la clerecía nacional mexicana, quienes estaban muy interesados en realizar versiones propias de algunos pasajes bíblicos. Lo que personalmente motivaba a Mora era demostrar a la sociedad que la educación religiosa con la que habían contado hasta entonces estaba plagada de inexactitudes teológicas. Para Mora y muchos otros mexicanos la mejor forma de salir del engaño sería por medio de la lectura directa de las Sagradas Escrituras:

> [...] las gentes de nuestro país adquieren sin cesar nuevos desengaños de que no es religión todo aquello que se les ha vendido por tal.
>
> Así, pues, yo que conozco bien el suelo y lo advierto en un estado progresivo, tengo motivos para concebir las más lisonjeras esperanzas, y en consecuencia, no puedo menos de exhortaros a que por ningún motivo desistáis de vuestros propósitos de extender la Biblia en nuestra República en todos los idiomas propios de ella, especialmente en castellano.[28]

Las insistentes acusaciones de las autoridades eclesiásticas obligaron a Thomson a salir del país en 1830. No obstante, la difusión de las doctrinas protestantes continuó por otros medios. En los centros lancasterianos que James Thomson logró fundar en México, se impartían lecturas y estudios sobre las Sagradas Escrituras. Además, otros pocos protestantes o colaboradores liberales de la Asociación Bíblica Británica, como Mora, mantuvieron una labor de *colporteur* o agente bíblico, que consistía únicamente en repartir biblias. De esta forma, con la labor del reverendo escocés y la buena acogida que tuvo entre un grupo importante de liberales, se fueron perfilando ciertas redes para una recepción más amplia unos años más adelante.

Mora quedó a la cabeza de la Sociedad Bíblica Mexicana, otra de las razones por las que se ha pensado erróneamente en una conversión de Mora al protestantismo. Tras el triunfo del conservadurismo en 1834, José María Luis Mora tuvo que salir exiliado del país, pero un proyecto de traducción

---

tonio López García y el diputado de la legislatura del estado de Veracruz, José Joaquín Pesado Pérez.

[28] *El Observador de la República Mexicana*, núm. 8, pp. 276-279.

de los evangelios a varios idiomas indígenas (náhuatl, otomí y tarasco) al que dio inicio permitió la continuidad del proyecto de la Sociedad. Así, pese a los obstáculos enfrentados para la difusión de la Biblia, la favorable respuesta de la sociedad mexicana abrió el campo de perspectivas de diversas confesiones protestantes para introducir otros textos de propaganda, que contenían específicamente explicaciones doctrinales que los diferenciaba del catolicismo.

La guerra con Estados Unidos permitió la difusión de las ideas de las diversas confesiones protestantes en tierra mexicana. El reverendo William H. Norris, agente bíblico de la Sociedad Bíblica Americana, acompañó al ejército invasor a lo largo de su ruta y se dedicó a repartir biblias durante la guerra, contribuyendo a formar círculos de lectores en diversas partes del país, pero fundamentalmente en los estados del norte de México, como Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas.[29] De hecho, la labor fundamental de los misioneros protestantes durante esos años estuvo destinada inicialmente a esta zona. La Sociedad Bíblica Americana, compuesta de metodistas, además de textos bíblicos, comenzó a circular otros títulos, como *El retrato de la Virgen en los cielos*, *Noches con los romanistas*, *La verdadera libertad* y *La verdad y el error*. Esto permitió que en 1853 se fundara en Chihuahua la Sociedad Apostólica Mexicana, y que un año más tarde se extendiera su labor de propagación doctrinal a Nuevo León.[30]

Tan grande fue la preocupación que causó entre el episcopado nacional la entrada de biblias protestantes que, en colaboración con las autoridades civiles, iniciaron en 1854 una campaña para impedir la circulación de esos y otros textos:

> [...] me ha asegurado personalmente el mismo Exmo. Sr. Ministro de Justicia, que por parte del Supremo Gobierno se han tomado ya, y se tomarán las pro-

[29] Téllez, "El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884", 1989, p. 158.

[30] Hacia 1856 se fundó en Monterrey la primera congregación protestante en México, compuesta en su mayoría por extranjeros residentes. Téllez, "El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884", 1989, p. 159. En una circular del año de 1854 y firmada por el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, se denuncia la introducción de las biblias protestantes y "obras distintas que contribuyen al objeto de los protestantes", a través de la frontera de Texas a Tamaulipas. En Vera, *Colección de documentos...*, 1887, p. 139.

videncias más eficaces para evitar la introducción de las dichas Biblias, novelas y libros que corrompan las costumbres y aun para asegurarse del verdadero objeto que traigan los que, como se dice en el oficio copiado, se introducen a la República con el nombre de médicos, curanderos o vendedores de pequeñas pacotillas de efectos de comercio, y es regular que las providencias insinuadas del Supremo Gobierno, se comuniquen a las autoridades civiles de todos los pueblos, para que por su parte cumplan con el objeto laudabilísimo, y sumamente recomendable, con que se han expedido y expedirán.[31]

De esta forma vemos que entre 1826 y 1856, mientras se daba la polémica sobre la conveniencia de establecer constitucionalmente la libertad de cultos en el país, de manera lenta pero sostenida, núcleos de protestantes lograron surgir en el país. Antes de la promulgación de las Leyes de Reforma y la Constitución política de 1857, aun cuando todavía no se establecía como un derecho la tolerancia religiosa, el camino para la expansión del protestantismo en México estaba abierto.

A ello también colaboró el grupo de sacerdotes mexicanos conocidos como los "padres constitucionalistas", quienes decidieron apoyar y defender públicamente las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857, y distanciarse de la Iglesia católica romana.[32] La idea de los "padres constitucionalistas" nunca fue la de separarse de la Iglesia católica; su deseo era

[31] Vera, *Colección de documentos*..., 1887, p. 139.

[32] Desde 1854 un grupo de sacerdotes católicos comenzaron a reunirse en la ciudad de México con el objeto de discutir la necesidad de introducir reformas a la Iglesia católica frente a las transformaciones políticas y sociales en el país. De acuerdo con las investigaciones de Abraham Téllez, en 1861 el cura Ramón Lozano, partícipe de los "padres constitucionalistas", intentó establecer las bases de una organización religiosa en las parroquias de Santa Bárbara y Nuevo Morelos en el estado de Tamaulipas. Dicha organización se había propuesto formar una nueva Iglesia denominada Católica Apostólica Mexicana, con la intención de separarse de toda autoridad eclesiástica que no reconociera las Leyes de Reforma. Téllez, "Una Iglesia cismática mexicana en el siglo XIX", 1990, pp. 253-256. A decir de Jean-Pierre Bastián, los "padres constitucionalistas" –encabezados por Manuel Aguilar Bermúdez, Rafael Díaz Martínez, Francisco Domínguez y Enrique N. Orestes– recibieron el apoyo de Benito Juárez para fundar una iglesia católica reformista independiente de Roma y, sobre todo, de la jerarquía católica mexicana. Para ello el gobierno cedió inicialmente el templo de la Merced y posteriormente el de la Santísima Trinidad, ambos confiscados en esos años. Jean-Pierre Bastián, *Los disidentes*..., 1989, pp. 32-33.

establecer en México un patrón apostólico primitivo. Por ello también se involucraron en la traducción de varias obras que argumentaban el derecho y deber de todo hombre a estudiar las Escrituras.

Este grupo se dio a la tarea de organizar y fortalecer comunidades cristianas en la ciudad de México, sobre todo cuando, pasado el tiempo, su movimiento se enfrió y se vieron muy complicadas las posibilidades de hacer factible la instauración de una Iglesia católica mexicana independiente de Roma. Además, en el artículo 2 del tratado de MacLane-Ocampo (1859) ya se había establecido que los norteamericanos que llegasen a México podían ejercer públicamente su culto, para lo cual "podrán comprar las capillas o sitios para el culto público, y serán considerados como propiedad de los que las compren, como se compra y conserva cualquier propiedad...".[33] Por tanto, cuando se publicó el decreto del 4 de diciembre de 1860 que establecía la Ley de Libertad de Cultos, las condiciones para la recepción de las propuestas doctrinales protestantes en el país estaban más o menos establecidas.

Una vez obtenida la anuencia oficial del Estado y con la posibilidad de organizarse oficialmente como otras instituciones religiosas en el país, dio inicio un nuevo proyecto de predicación protestante entre la población mexicana que, lejos de verse truncado con la llegada de Maximiliano de Habsburgo al país, se fortaleció. Justo durante los años del segundo imperio se logró establecer en la ciudad de México la Iglesia episcopal estadounidense, de tradición anglicana con John William Butler, Sóstenes Juárez y Henry C. Riley a la cabeza.[34] Así, a finales de la década de los sesenta del siglo XIX comenzó a verse con mayor claridad el avance del protestantismo en la arquidiócesis de México. También dio inicio una nueva asonada por parte de los protestantismos dirigida principalmente contra las imágenes devocionales y lograron una importante expansión de sus ideas entre la población.

El impacto que tuvo el movimiento de los "padres constitucionalistas" y la inicial labor propagandística que desarrollaron las distintas confesiones protestantes en la primera mitad del siglo XIX permitieron que varios sacerdotes católicos mexicanos decidieran separarse de la Iglesia católica romana

[33] *Diario de Avisos*, México, junio 14 de 1860.

[34] Jean-Pierre Bastián, *Los disidentes...*, 1989, pp. 35-38.

para adscribirse a la evangélica que se instaló en la arquidiócesis de México, adquiriendo el templo de San José de Gracia para llevar a efecto su culto y reuniones evangélicas.[35] La conversión de sacerdotes a alguna de las confesiones protestantes fue favorable en varios sentidos para el progreso de sus misiones entre los feligreses católicos. La mayoría de dichos misioneros continuó con la labor de captar adeptos hacia sus iglesias.[36]

Manuel Aguas: "El reformador religioso en México"[37]

El caso del sacerdote católico Manuel Aguas, miembro de la orden religiosa de Santo Domingo, convertido al protestantismo –bajo el amparo de la Iglesia episcopal de Estados Unidos–[38] y nombrado primer obispo de la Iglesia de Jesús en la ciudad de México, fue muy sonado por la actitud combativa con la que se enfrentó a los cuestionamientos que le hiciera la jerarquía católica y a las críticas recibidas por la opinión pública.

Haciendo uso de los folletos y hojas sueltas, el fraile dominico se defendió de los duros ataques del clero y de la prensa católica; puso en evidencia las medidas que tomaba la institución eclesiástica contra aquellos que

[35] El 1 de marzo de 1863, gran parte del monasterio se destinó para cuartel. El resto se fraccionó en lotes para casas habitación, mientras que la parte del templo se dedicó al culto protestante. Al parecer el templo fue comprado en 1869 por la Iglesia anglicana, para ser definitivamente adquirido en 1871 por la Iglesia presbiteriana. Las primeras reuniones evangélicas en el templo de San José de Gracia se realizaban los domingos a las once de la mañana. Rosell, *Iglesias y conventos coloniales de México. Historia de cada uno de los que existen en la ciudad de México*, 1979, p. 353.

[36] El caso más singular, por su actitud combativa y que analizaremos enseguida, es el del padre Manuel Aguas, pero la prensa católica de los años setenta del siglo XIX registra los nombres del presbítero Agustín Palacios y del padre Francisco Gracida como otros casos de conversión de miembros de la Iglesia católica romana al protestantismo. *La Voz de México*, 25 de abril de 1871.

[37] Manuel Aguas nació en el estado de Chihuahua en 1830. Fue hijo de un español, Francisco Aguas, y de Marcela N. La familia se trasladó a la ciudad de México donde a la edad de veinte años Aguas decidió ingresar a la orden de los dominicos. *La Buena Lid*, octubre de 1872.

[38] Dicha Iglesia era organizada por el misionero chileno, Henry C. Riley, quien antes de arribar a México realizaba la labor de pastor en una iglesia de habla castellana en Nueva York. Trejo, *La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos*, p. 168.

decidían no comulgar más con sus ideas y, al mismo tiempo, aprovechó esos medios para explicar los principales fundamentos doctrinales que lo hicieron decidir separarse de la Iglesia católica.

En 1865 encontramos por vez primera dentro de las páginas de un periódico de la ciudad de México el nombre de Manuel Aguas. El diario católico *La Sociedad* presentó, a lo largo de varios números, el anuncio del presbítero sobre la apertura del Colegio Guadalupano, "establecimiento de educación primaria y secundaria", que estaría bajo su dirección.[39] El hasta entonces religioso dominico había decidido regresar a la ciudad de México e iniciar la labor docente en el mencionado colegio, después de dos años de hacerse cargo del curato de Cuautla en Morelos, pues, al parecer, su delicada salud no le permitió continuar sus trabajos en esa localidad.

No obstante, poco tiempo después de haberse instalado en la ciudad de México tuvo que hacer el traspaso de los derechos del colegio para hacerse cargo del curato de Azcapotzalco, dado que el prior de la orden de los dominicos consideraba que era importante que Aguas siguiera ejerciendo el sacerdocio. Por lo tanto, se le encomendó la administración material y espiritual de dicho curato, lugar en el cual estuvo un tiempo muy breve, pues en 1867 decidió separarse de ese cargo.

Al parecer a la muerte de Manuel Aguilar Bermúdez (1867), dirigente del grupo de padres cismáticos conocidos como los "padres constitucionalistas", Aguas –simpatizante de las ideas liberales– decidió reorganizar el movimiento. Pero por orden del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida, fue nombrado confesor oficial de los canónigos de la Catedral Metropolitana.[40] Fue allí donde finalmente decidió su separación de la Iglesia católica.

El día de la celebración del santo Francisco de Asís (4 de octubre) de 1869, se solicitó al sacerdote Manuel Aguas la realización del sermón para la celebración religiosa de ese día al que asistirían, como era costumbre, miembros de la orden franciscana. Para sorpresa de los asistentes, Aguas se remitió a hablar de la caridad, omitiendo la mención de San Francisco, cometiendo con ello "el desacato de no haber hecho el panegí-

[39] *La Sociedad*, 18 de enero de 1865 y varios números subsecuentes.

[40] En Cuautla vivió de 1863 a 1865 y en Azcapotzalco entre 1867 y 1868. *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

rico de regla". Sumado esto a otra serie de incidentes relacionados con su labor de predicación dentro del recinto catedralicio, el arzobispo lo destituyó del cargo obligando con ello al padre Aguas a retirarse por un tiempo de la vida religiosa.[41]

Es difícil saber con precisión lo que pasaba por la mente del padre Aguas durante ese periodo de su vida, pero parece claro que había surgido una transformación en sus creencias religiosas que lo motivaron no sólo a dejar el hábito dominico sino a manifestar una postura distinta frente al catolicismo que había ejercido durante prácticamente toda su vida. Muy probablemente no fue una transformación repentina. En un diario evangélico se hace mención de un incidente durante los años de noviciado de Aguas, en el que da muestras de la inquietud que comenzaba a surgir en él, frente a los múltiples indicadores de relajación de las costumbres y corrupción que imperaba en los círculos monásticos, inquietud que, al parecer, manifestó frente a las principales autoridades de la orden dominica provocando una dura reprimenda. El entonces novicio Aguas fue trasladado al convento de Porta Coeli donde terminó su noviciado.[42] Cabe mencionar que, si bien en el relato que hace dicho periódico sobre la vida de Manuel Aguas es claro el propósito de manejar una imagen del dominico como el "gran reformador religioso de México", dicho relato no deja de ser un indicador de ese proceso de transformación, que experimentaron muchos mexicanos en aquella época.

También debemos tomar en cuenta que los conflictos y los debates políticos e ideológicos entre la Iglesia católica y el Estado que estaban sucediendo en el país tuvieron que ejercer, como ocurrió con otros religiosos, algún tipo de influencia en el pensamiento del fraile dominico, quien manifestó otros intereses fuera de la religión. En 1857, tras la ejecución de la orden de exclaustración de los frailes de Santo Domingo, Aguas aprovechó el cese momentáneo de sus obligaciones pastorales para estudiar medicina homeopática, "cumpliendo así uno de sus deseos de juventud".[43] Tenemos entonces que, frente al momento histórico que estaba viviendo el país en general y el catolicismo y la institución eclesiástica en particular, podían

[41] *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.
[42] *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.
[43] *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

ocurrir importantes cambios en el pensamiento de la población; y el perfil humanista de Manuel Aguas lo hacía susceptible en ese momento de una transformación de sus ideas y creencias. Además, desde el surgimiento del movimiento cismático en 1859 Aguas siempre se mantuvo cerca de sus integrantes.

En abril de 1871 salió a la luz pública una nota en la que se daba a conocer que el presbítero Manuel Aguas dejaba la confesión católica para ingresar "al gremio protestante" y sumarse a los predicadores de la Iglesia de Jesús, también conocida como la Iglesia Mexicana.[44] Después de la noticia pública de su conversión, Aguas encontró el camino para expresar sus ideas, principalmente teológicas, que lo distanciaban del catolicismo romano y de su Iglesia, y comenzó a publicar a través de la prensa y de folletos amplias disertaciones al respecto.

En una carta abierta dirigida al que había sido durante mucho tiempo su prelado inmediato, el presbítero Nicolás Arias, Aguas expuso las razones que lo hicieron convertirse al protestantismo –en ninguno de sus escritos precisa la confesión protestante a la que se convierte; en algunas ocasiones habla de la Iglesia protestante provisional de México–. Aguas menciona que la lectura "de unos cuadernitos de aquellos a quienes combatía, que por razones de mi oficio tuve que leer",[45] lo motivaron a estudiar a profundidad muchos aspectos de las Sagradas Escrituras que se abordaban en ellos, pues comprendía que desde la infancia "se me había acostumbrado a atender más a los expositores que a lo que dice el divino libro", dándose cuenta así que durante mucho tiempo más que pertenecer a la religión de Dios había pertenecido a la religión del hombre.[46] Aguas criticaba el

[44] *El Monitor Republicano*, México, 11 de abril de 1871. Otros periódicos que comentaron la conversión de Manuel Aguas fueron *La Orquesta*, en su número del 26 de abril de 1871 y *El Ferrocarril*, del 27 de abril de 1871. Este último diario agregó a la nota: "Dícese que es muy elocuente el orador y numerosa la concurrencia que asiste a la nueva iglesia".

[45] En una semblanza que se hace sobre su vida se menciona que uno de esos "cuadernitos" tenía por título *La verdadera libertad*. A partir de ese folleto Manuel Aguas se dio a la tarea de conseguir todos los títulos protestantes que pudo, entre los que se encontraba el texto de Merle D'Aubigné, *Historia de la Reforma del siglo XVI*, obra que según Aguas le permitió tener un panorama de la Reforma protestante y del desarrollo de sus ideas. En *La Buena Lid*, 1 de agosto de 1900.

[46] *La Razón del Pueblo*, Mérida, junio 14 de 1871.

autonombramiento de infalible que el Papa se había otorgado durante la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870), las riquezas y los privilegios del clero, los abusos cometidos en nombre de la religión y la manipulación que se hacía de los fieles con el único objeto de suministrar bienes materiales a los ministros de la Iglesia católica.[47] Además, Aguas arremetió contra los sacramentos y las tradiciones eclesiásticas desaprobando, como lo hicieron los cristianos reformados en el siglo XVI, la confesión frente al sacerdote, la veneración y oraciones dirigidas a la Virgen María y a los Santos y el pago de indulgencias. Sus explicaciones se tornaban un tanto burlonas y sarcásticas:

> [...] si te enfermas de gravedad se te llevará el viático; se te darán los Santos óleos; se te explicará la indulgencia para los moribundos de Benedicto XIV, que por una gracia especial todos los sacerdotes podemos conceder y que se te echen escapularios, principalmente el del Carmen que la Virgen ha revelado que todo el que lo porte y muera en sábado ni por el purgatorio pasa, y que te apliquen las indulgencias de San Camilo; del Rosario, de la Merced, etc., etc., y que beses muchas ocasiones este Santo Cristo, que tiene concedidas indulgencias muy especiales para la hora de la muerte.
> [...]
> Hay altares muy privilegiados, por ejemplo el altar de la santa Catedral de México, conocido con el nombre de *Altar del Perdón*, donde diciendo una misa se salen cinco almas del Purgatorio, tan grandes así son los privilegios que Su Santidad se ha dignado conceder a este bendito altar.[48]

Frente a estas declaraciones y fuertes críticas hacia la institución eclesiástica y hacia el catolicismo, la opinión pública de una importante elite católica a través de la prensa no se hizo esperar. *La Voz de México* instó a las autoridades eclesiásticas a que Manuel Aguas fuese "denunciado al pueblo fiel como excomulgado...para que nadie comunique con él, si no quiere caer en la pena de excomunión", y al propio presbítero Aguas a "arrepentirse de su apostasía".[49]

[47] *La Razón del Pueblo*, Mérida, junio 14 de 1871.
[48] *El Monitor Republicano*, 26 de abril de 1871.
[49] *La Voz de México*, 25 de abril de 1871.

En junio de 1871, el sacerdote católico Javier Aguilar y Bustamante invitó a Manuel Aguas a entablar una discusión pública sobre controversia religiosa, invitación que Aguas aceptó con gusto, al considerar ésta una oportunidad más para exponer las principales ideas doctrinales de la iglesia evangélica frente a un público amplio. Pero para su realización, Aguas solicitó al presbítero Aguilar y Bustamante que la conferencia fuera pública y que se realizara en las instalaciones del templo de San José de Gracia. La noticia de dicha reunión causó gran alboroto en toda la ciudad. Aguas se había encargado de promoverla mediante carteles colocados en muchas de las esquinas de la ciudad de México.[50] A decir del semanario *La idea católica* "dos sucesos culminantes han tenido con especialidad dividida la atención pública: las elecciones y el certamen o controversia que sobre puntos de religión debió haber tenido lugar hoy en San José de Gracia, entre los Sres. Presbítero Dr. D. Javier Aguilar y Bustamante y D. Manuel Aguas".[51] Efectivamente debió haber tenido lugar pero no se realizó. Todo parecía indicar que la polémica se efectuaría sin ningún problema; sin embargo, la prensa conservadora de la ciudad de México presionó al sacerdote católico Aguilar y Bustamante y a las autoridades eclesiásticas para impedir la realización del evento:

> Por muchos títulos nos parece esta determinación [el debate entre Aguilar y Aguas] inconveniente. En caso de llevarse a cabo debía haberse escogido, no un templo protestante o católico, sino un lugar neutral como el aula de algún colegio [...]
>
> No habiendo, como no hay de alta consideración y respetabilidad, designadas de antemano [...] para realizar la discusión y llamar al orden tanto a los contendientes como a los espectadores, creemos imposible que el calor de la disputa no conduzca a los que en ella toman parte, a ciertos deslices y deplorables excesos, que cuando menos cubran de ridículo un acto que se quiere dar tanta gravedad e importancia.
>
> Esperamos que estas y otras reflexiones, que ocurran en tropel a la mente de cualquiera, y que nosotros omitamos en obsequio de la brevedad, harán desistir a los Sres. Aguilar y Aguas de su propósito, o determinación quizás,

[50] *La Iberia*, México, 29 de junio de 1871.
[51] *La Idea Católica*, 2 de julio de 1871.

> cuando no a las autoridades, sí a los numerosos amigos de uno y otro, a intervenir en el negocio de manera que no lleguen a inaugurarse entre nosotros esta especie de palenques ridículos desde ahora, y no poco peligrosos con el tiempo.[52]

En otro comunicado, *La Voz de México* intentó azuzar a las multitudes para impedir la realización del debate aduciendo que "...si no es permitido a nadie *disputar* pública y formalmente *sobre materias de fe*, y menos en un templo profanado, ¡consiguientemente no es lícito a los verdaderos fieles concurrir, ni aun por *simple curiosidad*, a semejantes disputas. Así lo ha dicho el Arzobispo a varias personas que *le han consultado*!!, si pueden asistir a la referida conferencia".[53] Finalmente, Aguilar y Bustamante recibió una nota del arzobispo de México en la que se le hacía saber que existía un impedimento dado por el Promotor Fiscal de la Curia Eclesiástica y un decreto de la Congregación de Propaganda FIDE que "prohíbe toda disputa de palabra, formal y pública sobre materia de fe"; por tanto el arzobispo no podía dar su permiso para la ejecución del debate con el ex sacerdote católico Manuel Aguas.[54] Además, el arzobispo se dirigió al resto de los fieles de la siguiente forma:

> [...] no les es permitido concurrir, ni aun por simple curiosidad, a la conferencia que el citado Dr. Aguilar tendrá con el padre Aguas el domingo próximo a las 10 de la mañana en el templo protestante de S. José de Gracia, ni a ninguna otra disputa de palabra, formal y pública sobre materias de fe que pueda haber en adelante.[55]

El día en que se realizaría el debate fue aprovechado por Manuel Aguas para disertar ampliamente sobre la historia del movimiento reformista en Europa, de sus dirigentes y de las enormes similitudes que encontraba en lo ocurrido en la Alemania del siglo XVI y el México del siglo XIX.[56] En

[52] *El Siglo XIX*, 29 de junio de 1871. Tomado a su vez de *La Voz de México*.
[53] *La Voz de México*, México, 28 de junio de 1871.
[54] *La Voz de México*, México, 1 de julio de 1871.
[55] Mandato del arzobispo dado el 29 de junio de 1871. En Vera, *Colección de documentos...*, p. 445.
[56] *El Monitor Republicano*, 7 de julio de 1871.

gran medida, Aguas dio origen a su propio mito como "reformador religioso en México" al manifestar, durante el sermón del 2 de julio de 1871 en el templo de San José de Gracia, su identificación con el proceso que Lutero experimentó y que daría pie a la reforma religiosa en Europa.[57]

Frente al bullicio que causó toda esa polémica, el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, pronunció el 23 de junio y tras finalizar un proceso que le siguió la autoridad eclesiástica, la sentencia de excomunión a Manuel Aguas. La sentencia pronunciada en el tribunal eclesiástico acusaba al fraile del crimen de plena apostasía, de cometer herejía al manifestar públicamente su conversión a las ideas del protestantismo y de cismático al adscribirse al proyecto de la creación de una Iglesia Católica Mexicana independiente de Roma, y al haber iniciado la labor de propagación de esas ideas en las instalaciones del templo protestante de San José de Gracia. En virtud de esas acusaciones la sentencia expresaba lo siguiente:

> [...] examinando detenida y concienzudamente las circunstancias que revisten de especial gravedad los crímenes comprobados hasta evidencia en el proceso, como son la temeridad del religioso Fr. Manuel Aguas en querer demostrar la conveniencia y justicia de su apostasía; la deplorable decisión con que desde luego comenzó a hacer pública manifestación de sus errores y perniciosas doctrinas; la rebelde obstinación en sostener la herejía y ganar prosélitos, sin que le detengan el respeto que debe a su propia dignidad, ni la consideración que tan justamente merece la fe ortodoxa de la sociedad en que vive, ni el pensamiento de su propia desgracia que afecta desconocer, ni la gratitud a la Santa Iglesia católica, de quien tantos bienes ha recibido, incluso el del tiempo que se le ha concedido después de su apostasía para retractarse y arrepentirse [...][58]

Con el único objetivo de "ejercer estricta justicia" y reparar la impresión que había causado entre la opinión pública el caso del sacerdote dominico, éste quedaba privado del ejercicio de todos los órdenes sagrados e inhabilitado para ejercer cualquier tipo de oficio canónico, quedando, además, excomulgado. Se conminaba al fraile Manuel Aguas a arrepentirse y "volver

[57] *El Monitor Republicano*, 7 de julio de 1871.

[58] Vera, *Colección de documentos...*, p. 445, pp. 225-226.

al camino de la verdad, al seno de la Santa Iglesia y a los brazos paternales de Dios". Se ordenó que la sentencia fuese publicada "en las puertas de los templos", lo cual se realizó poco tiempo después de la suspensión del debate entre Aguilar y Aguas, con el supuesto objeto de impedir la entrada del ex sacerdote católico a las iglesias, pues, de acuerdo con *La Voz de México*, "el Sr. Aguas intenta presentarse frecuentemente en los templos católicos, como lo hizo en Catedral" con el objeto de confrontar al arzobispo por la publicación de tal decreto.[59]

Frente a tal resolución, Manuel Aguas publicó un folleto en el que explicaba, además de los puntos doctrinales con los que las diversas confesiones protestantes no estaban de acuerdo con el catolicismo, la posición en la que se encontraba después de que fue colocado en todos los templos católicos de la ciudad de México el edicto de excomunión y su separación de la Iglesia católica romana firmado por el arzobispo Labastida.[60] A decir de Aguas, como consecuencia de ese aviso, el día 13 de julio de 1871 fue arrojado del templo de San Hipólito a punta de un arma por el sacristán de la Iglesia y varias mujeres, hecho que lo hacía suponer que su vida corría peligro y acusaba al arzobispo Labastida de haber provocado la agresión. En el folleto de defensa, sus palabras contra la Iglesia romana en general y en contra del arzobispo de México en particular son contundentes:

> Habéis mandado, amado hermano, a vuestro súbdito el señor que llamáis Provisor, fulmine contra mí una excomunión mayor, la que era absolutamente inútil y ociosa. Con esa excomunión dais a entender que quedo separado de toda comunicación con la secta Romana; pero si ya voluntariamente y públicamente me he separado de esa secta idolátrica, ¿para qué excomulgarme? Bien se comprende que con este paso deseáis amedrentar a las personas meticulosas para que no abran los ojos, para que no se les caiga esa venda que vuestro superior, el llamado Pontífice, les ha puesto, con la que es imposible que vean la luz, es decir, la verdadera religión.[61]

[59] *La Voz de México*, México, 9 de julio de 1871.

[60] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: censura, caja 216, Exp. 43.

[61] Aguas, *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da a la excomunión...*, 1871, p. 1.

Al anuncio que hiciera el arzobispo sobre la excomunión del padre Aguas se sumaron varias notas a través del periódico *La Voz de México*, en el que se hicieron fuertes declaraciones en torno a la persona del ex sacerdote católico y de todos aquellos religiosos o seglares que se hubieran convertido al protestantismo. *La Voz de México* recuperaba los argumentos de los folletistas clericales de las décadas de los cuarenta y cincuenta, sobre que la pérdida de la fe católica entre los mexicanos se debía a las nuevas filosofías que han provocado la libertad de pensamiento y a los gobiernos antipatrióticos que han decidido vender la patria "por el oro Norte Americano".

Manuel Aguas contraatacó diciendo que dichas acusaciones estaban dirigidas al Partido Liberal, el cual había tratado de rescatar al pueblo de la ignorancia y abusos a los que estaban sometidos por parte de la Iglesia católica y que, por otra parte, los liberales no habían hecho más que "conservar buenas relaciones de amistad" con Estados Unidos; y que en todo caso, debería pesar más "sobre muchos sectarios romanos" el haber provocado la guerra con Francia al traer al archiduque Maximiliano de Habsburgo a gobernar el país.[62] Para Manuel Aguas, la verdadera preocupación de la jerarquía católica radicaba en la extensión que efectivamente se estaba dando del protestantismo en el país, pues su temor se hacía evidente al haber hecho, *La Voz de México*, un llamado para detener ese avance, subrayando la existencia de sesenta congregaciones en la capital y sus cercanías, más las establecidas en varios estados lejanos de la capital de la República, además de poseer templos y practicar abiertamente su culto. Aguas sugería que lo que realmente preocupaba a la jerarquía eclesiástica era que sus "dominios se estaban disminuyendo"; por tanto, sugería que era necesario que el gobierno liberal tomara cartas en el asunto:

> Que el Supremo Gobierno de la Nación abra los ojos y se convenza que mientras Roma domine en el país, nunca será él el que mande entre la gente ignorante y fanática que no conoce sus derechos, no los beneficios que nos viene con la Constitución liberal que actualmente nos rige, sino el déspota de las siete colinas; una sola bula bastará para dejar sin efecto la más justa de sus

[62] Aguas, *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da a la excomunión...*, 1871, p. 1.

disposiciones, como ha sucedido con las leyes de Reforma, cuya obediencia se encuentra recomendada en las Santas Escrituras.[63]

Manuel Aguas hizo uso de los argumentos nacionalistas del momento para defenderse de las acusaciones de "vende patrias y anexionistas" que hacía la jerarquía eclesiástica sobre aquellos mexicanos que se unían a las "sectas protestantes". Frente a estas aseveraciones Aguas contraargumentaba y acusaba a su vez a la Iglesia católica de "antipatriótica y traidora" pues, según Aguas, la institución eclesiástica no colaboró económicamente cuando se dio la invasión norteamericana al país, negándose "a auxiliar al gobierno que pedía recursos para conservar la independencia nacional", además de haber sido la principal opositora de la Independencia de México de España.[64] Más que afirmar una posición política, Aguas hacía uso de esas explicaciones para subrayar la dependencia que tenían los mexicanos de las decisiones romanas, producto de la herencia colonial. En realidad, el problema que más importaba al ex fraile dominico era la cuestión religiosa; estaba convencido de la necesidad de introducir en México las ideas de la Reforma protestante que en el siglo XVI había cambiado la visión del cristianismo y de la institución eclesiástica romana. México necesitaba una Reforma religiosa que lo independizara del yugo ideológico romanista. Por eso afirmaba:

> Si los mexicanos logramos emanciparnos completamente de Roma, entonces libres ya de ese enorme peso que gravita sobre las conciencias, nos atreveremos a afirmar con toda certeza que ya no había peligro de perder la patria, y que en conflicto dado, nuestra y sólo de nosotros será la victoria, porque ya no estaremos divididos y sólo existirá la unión, que da la fuerza y hace respirar a las naciones.[65]

[63] Aguas, *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da a la excomunión...*, 1871.

[64] Pérez, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", 1995, pp. 70-71. El texto de Manuel Aguas citado por Pérez Montfort es Manuel Aguas, *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da a la excomunión que en su contra ha fulminado el Sr. Obispo don Pelagio Antonio de Labastida*, México, Imprenta de V. G. Torres a cargo de M. Escudero, 1871, pp. 47-48 y 151-152.

[65] Manuel Aguas, *Contestación...*, p. 48.

Tal era el conflicto que estaban provocando los escritos de Manuel Aguas en materia religiosa que no se hizo esperar nuevamente por parte de la opinión pública la defensa de la religión católica. *La Voz de México* editó un libro a finales de 1871, de autor anónimo, bajo el título de *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Pbro. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*. El texto es, efectivamente, una defensa teológica de cada uno de los puntos referidos por Manuel Aguas en la carta que dirigió al presbítero Nicolás Arias. Así, se cuestiona la labor de Aguas durante los años que fue sacerdote católico, la debilidad de convicciones demostrada, según el autor, con un cambio tan radical "tan sólo" por la lectura de esos "cuadernitos" a los que había hecho alusión Aguas como parte de los inicios de su conversión.[66] En el siguiente capítulo, analizaremos detalladamente los puntos doctrinales que se defienden en este texto.

Otro texto importante que defendió al catolicismo y a la institución eclesiástica de los ataques de Manuel Aguas fue el del sacerdote Juan N. Enríquez Orestes. El documento que escribió Enríquez Orestes es importante porque, habiendo formado parte del movimiento de los "padres constitucionalistas", apoyó la idea de la creación de una Iglesia católica mexicana independiente de la autoridad pontificia. Sin embargo, Enríquez parece diferir de Aguas por su acercamiento al protestantismo, pues si bien en algún momento él mismo había abogado por la separación de la Iglesia católica mexicana de Roma, nunca pensó en separarse del catolicismo:

> En el púlpito y en la tribuna, en los cuarteles y en los campamentos, en la prensa de esta ciudad y en la de Puebla, prediqué con entusiasmo a las masas del pueblo, el amor a la patria, el amor a la libertad, la obediencia a la ley; que la observancia de esas grandes virtudes del hombre civilizado, no se oponían en manera alguna a las virtudes cristianas, al espíritu conciliador, ni a las prácticas religiosas del verdadero catolicismo; y que por esto, todos sin excepción, debíamos defender la independencia de nuestro suelo, con la vida, con los intereses, con la inteligencia.[67]

[66] Un sacerdote católico, *Refutación de los errores contenidos en una carta que el Pbro. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*, México, Edición de *La Voz de México*, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871, pp. 8-34.

[67] *La Razón del Pueblo*, Mérida, Yucatán, 26 de junio de 1871.

Para Enríquez era importante establecer frente a la sociedad las diferencias ideológicas que separaban al grupo de los "padres constitucionalistas" de ese nuevo movimiento liderado por Manuel Aguas. Más aun cuando Aguas pretendió delatar públicamente en su *Contestación* que Enríquez Orestes había formado parte del Comité de la Iglesia Episcopal Protestante para fundar la Iglesia Primitiva de Jesús en México.[68] Enríquez escribió en su defensa:

> La carta impremeditada del padre dominico, D. Manuel Aguas, me hace romper el silencio a que me había sometido. No debía yo ser el primero en refutar sus extravíos, ni tengo empeño en hacerlo más que por un deber de conciencia que me impele a emitir mi humilde opinión acerca de esto; así por el conocimiento y contacto que he tenido con las personas y cosas que en ello se versan, como por destruir el error que vulgarmente se ha tenido de que yo haya pertenecido a alguna de las sectas de Lutero.[69]

Enríquez afirmaba en su escrito que a fines de 1867, después de un largo destierro, los "eclesiásticos reformistas" aceptaron la política conciliadora del gobierno de Juárez, con lo que sugiere que decidió apartarse del movimiento. Es evidente que Juan N. Enríquez había sido dispensado por la Iglesia católica y fue nuevamente aceptado como ministro de la institución; incluso tal vez fue reprendido por la publicación del texto por las autoridades eclesiásticas, pues en una nota de *La Voz de México* aseguraba que "la carta que se ha publicado en el cuaderno que lleva por título *Contestación que el presbítero etc.*, no es auténtica, sino inventada por el mismo Sr. Aguas".[70] En todo caso, lo que resulta atractivo es la defensa que hace en ese momento del catolicismo y la abierta manifestación de una postura totalmente contraria al movimiento religioso reformista encabezado por Manuel Aguas con una gran acogida. Enríquez cuestionó la profundidad de los estudios en filosofía y teología que Aguas aseguraba haber adquirido durante sus años conventuales, pues se pregunta: "¿cómo, con el tesoro de tales luces, con la fuerza de la argumentación, con el auxilio de tantos

[68] Aguas, *Contestación*..., p. 65.

[69] *La Razón del Pueblo*, Mérida, Yucatán, 26 de junio de 1871.

[70] *La Voz de México*, 12 de diciembre de 1871.

elementos, como un mal soldado, se ha rendido sin combatir, al primer ataque del enemigo?". El presbítero invita a todos los católicos a leer esos *cuadernitos* y a no temer de una posible influencia, pues, asegura, no son más que

> [...] consejos muy vulgares, leyendas sin lógica ni sentido, que no instruyen al ignorante, ni pervierten al hombre honrado que ama sus creencias. Leedlos uno a uno si queréis, para que os forméis idea de lo que es el protestantismo; no temáis la persuasiva voz de esos escritores con quienes se ha identificado el padre Aguas; leed también la Biblia sin notas o con ellas, y os aseguro que permaneceréis tan católicos como antes.[71]

Además, aseguraba que así como el padre Aguas salió sin ninguna resistencia del catolicismo, lo puede hacer del protestantismo. También era importante para Enríquez aclarar que aun siendo católico seguía apoyando la tolerancia religiosa, pues lejos de haber ocasionado un mal a la Iglesia, le había hecho saber con precisión "quiénes son sus fieles hijos y quiénes no lo eran".[72]

En relación con las cuestiones doctrinales y teológicas en contra de los usos de las imágenes de devoción católica, en la *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da a la excomunión...* de 1871, Manuel Aguas hizo fuertes declaraciones ridiculizando y acusando a la Iglesia católica de ser una Iglesia idólatra. Haciendo uso de ciertos recursos literarios, se preguntaba qué pasaría si el apóstol San Pablo se apareciera ante el arzobispo de México, Pelagio A. de Labastida, en el recinto catedralicio. Seguramente, se respondía el autor, el apóstol "pensaría que se encuentra en algún antiguo templo azteca al ver a tantos ídolos que adornaban las paredes de ese lugar, e inmediatamente solicitaría unos martillos y unas hachas para destruir esas imágenes que tanto insultan a la Divinidad".[73]

Siguiendo la ficción de San Pablo dentro de la catedral metropolitana y con el arzobispo Labastida como guía de su visita, Manuel Aguas traza las

[71] *La Razón del Pueblo*, Mérida, Yucatán, 26 de junio de 1871.

[72] *La Razón del Pueblo*, Mérida, Yucatán, 26 de junio de 1871.

[73] Escrito impreso por el protestante Manuel Aguas, año de 1871. AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 216, Exp. 43.

orientaciones fundamentales de la teología iconoclasta protestante. De esa forma, satiriza el ritual católico de la misa, haciendo preguntar al apóstol si el altar principal no es una mesa de sacrificios humanos de los antiguos aztecas, a lo que el arzobispo responde que "ese altar sirve para decir misa, en la que sacrificamos a Jesús, que es la víctima que ofrecemos todos los días al Padre Celestial", a lo que San Pablo replicaría:

> [...] no comprendo cómo es que sacrificáis todos los días a Jesu-Cristo, que está en el Cielo a la diestra de Dios Padre, en cuerpo y alma gloriosa; pues sabemos que sólo dos ocasiones ha de venir el Salvador a este mundo en carne humana: la primera venida ya se verificó, y la segunda tendrá lugar en el último día de los tiempos.[74]

Lo mismo ocurría cuando al ver San Pablo el retablo representando al Purgatorio, pregunta por qué se encuentra esa imagen ahí, a lo que se le responde que es para que los fieles sepan los padecimientos que se sufren en el camino hacia el encuentro con Dios.[75]

Lo que Manuel Aguas se empeñaba en subrayar era el apego construido por las instituciones de la Iglesia católica para venerar o adorar imágenes de talla o en pintura, y con ello demostrar que el calificativo de idólatras no estaba fuera de lugar. Que la función asignada de medianeros, abogados o intercesores de los santos era uno más de los "inventos" a los que había recurrido la Iglesia católica, que lo único que había logrado era desviar el culto y adoración a Jesucristo, pues aunque, explicaba Aguas, la Iglesia católica señalara que a través de las oraciones que se ofrecen a los santos también se adora a Jesucristo, los fieles habían encontrado en esas figuras mayor consuelo y apoyo que en el propio Jesucristo aumentando cada día un santo distinto para cada una de las "aflicciones que agobian a este mundo". Con el fin de ser más explícito en ese afán idolátrico fomentado por las autoridades eclesiásticas, Aguas hizo decir al mismo arzobispo:

> Las ventajas que de esto nos resultan, cualquiera las puede palpar, porque si estamos malos de las muelas por ejemplo, aducimos a Santa Apolonia para el

[74] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas...*, 1871.

[75] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas...*, 1871.

> alivio; si nos enfermamos de los ojos de manera que nos caigan cataratas, le pedimos a Santa Lucía…; en los dolores de parto acudimos al bendito San Vicente Ferrer; para hallar las cosas perdidas nos encomendamos a San Antonio el Cabezón…; para que nuestras casas no sean presas de incendio, tenemos como abogado a San Caralampio; para libertarnos de los ladrones, acudimos al buen San Dimas y a las Ánimas Benditas; pues es imposible que se pierda algo en las casas en cuyas puertas se colocan estampitas de las Ánimas o de San Dimas; para hacer que se vayan de entre nosotros las malas lenguas y los chismosos, rezamos la novena de San Judas Tadeo […] Para conseguir dinero, nos hincamos delante del Santo Niño Cautivo […]
>
> Además, poseemos muchas reliquias de los Santos, delante de las cuales nos hincamos reverentes para adorarlas y besarlas, pues con estos actos meritorios ganamos muchas indulgencias y la remisión de todos nuestros pecados. Estas reliquias, por otra parte, son muy raras y preciosas; nos han venido de Roma la mayor parte, y buenos pesos han costado a nuestros antepasados. Lástima que la policía de Víctor Manuel haya descubierto la gran fábrica romana de reliquias de todos precios, de todas especies y de todo gusto que había en la Ciudad Eterna, según nos dice Juvenal en el *Monitor*. "Había en aquel vasto almacén, pedazos de huesos, montones de trapos sucios; todo esto guardado con el cuidado más exquisito, todo esto conservado, numerado, apartado, puesto en sus cajas, marcado con el número de indulgencias que cada reliquia concedía, señalando con sus precios y vendido a los creyentes de los dos mundos".
>
> Este pequeño comercio marchaba a las mil maravillas: desde los cabellos de la Magdalena hasta las barbas del bienaventurado San Francisco de Paula, que buenos novios concede a las muchachas que le rezan los trece viernes en la Iglesia de la Enseñanza de esta Capital.[76]

Con esas críticas Manuel Aguas buscaba probar el carácter supersticioso de los católicos, dado que para ellos las imágenes religiosas y las reliquias estaban lejos de representar un objeto desinteresado, puesto que cuando un fiel se encontraba frente a una imagen de un santo o alguna de sus reliquias, pretendía obtener de ellas un milagro, "atribuyendo grandes virtudes a esos amuletos", olvidando –decía– por completo que sólo Dios puede asegurar el bienestar de los hombres.

[76] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas…*, 1871.

Para Manuel Aguas el origen de todas esas herejías se encontraba en la manipulación hecha por la Iglesia romana de las Sagradas Escrituras, puesto que suprimió el segundo precepto del Decálogo que dice: "No te harás ninguna imagen ni semejanza de cosa alguna que esté arriba en el Cielo; no te inclinarás ante ellas, ni las adorarás". En suma, la idea de orar a los santos para que funjan como intercesores entre los hombres y Dios era un invento de la Iglesia romana, puesto que el único mediador entre Dios y los hombres era Jesucristo hombre.[77]

La causa del olvido de Jesucristo, del decaimiento religioso y del aumento del indiferentismo era, según Aguas, consecuencia justamente del aumento de "ese número de intercesores y medianeros como tenéis y procuráis aumentar a cada paso", pues con ello se demuestra una gran desconfianza a la gracia de Jesús; se debía también al negocio que se había hecho de la religión; el autor hacía preguntar al apóstol San Pablo: "¿Por qué habéis inventado ese purgatorio, esas indulgencias, esas obras satisfactorias, esa confesión, esa misa, esos santos intercesores e idolatrías?", de qué entonces ha servido, diría el apóstol, el sacrificio de Jesús en el Calvario puesto que, según las Escrituras, "creyendo en él con fe viva, se iría a la Gloria sin necesidad de tantas mentiras como os rodean".[78]

En el mismo texto Manuel Aguas sugería un debate con el arzobispo Labastida en el que se discutiera sobre si la Iglesia católica era o no idólatra:

> [...] pongamos en claro, mediante una discusión benévola y caritativa, quién sigue la verdadera religión, si vos o yo. Por mi parte os protesto, bajo mi palabra de honor, que en el momento en que me convenzáis de que vuestra Iglesia no es idólatra, y de que no ha contrariado a las Santas Escrituras, estoy pronto a volver humillado a vuestros pies y a sujetarme a la penitencia que tengáis a bien imponerme. Pero también exijo de vos, de que en el caso que quedéis vencido, en que os demuestre que la Iglesia Romana ha despreciado la palabra de Dios; en el caso que pruebe contra el expreso mandato del Señor que estáis adorando esas imágenes en vuestros templos, valerosamente las mandaréis destruir, y valerosamente os separaréis de Roma, aunque os cueste la vida.[79]

[77] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas*..., 1871.
[78] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas*..., 1871.
[79] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas*..., 1871.

De acuerdo con el informe de la Secretaría Arzobispal en el área de censura, el documento publicado por Manuel Aguas fue distribuido por las misiones protestantes en varias parroquias de la arquidiócesis de México junto con un cartel que hacía mención a su excomunión, aplicada por el arzobispo Labastida, y a la "persecución" de la que, según Aguas, era víctima por encargo del propio arzobispo.[80] Al parecer la distribución de estos documentos tenía varios fines. Primero, servía como un medio de evangelización dado que su contenido era esencialmente una explicación doctrinal de los "errores" del catolicismo y de los fundamentos de las creencias protestantes. Desde luego, la intención era la conversión al protestantismo tanto de clérigos, como el caso de Aguas, como de seglares. Muchos de esos documentos eran enviados directamente a los curas de las principales parroquias de la arquidiócesis.[81] Segundo, tenía como fin mostrar a los fieles las medidas que era capaz de tomar la jerarquía católica contra aquellos que no estuvieran de acuerdo con los dogmas dictados desde Roma, subrayando con ello lo lejana que se encontraba la clerecía católica de la piedad cristiana y del diálogo para el convencimiento.

Frente a este tipo de propaganda protestante y una positiva recepción de ella por parte de la feligresía, evidenciada por la expansión del protestantismo en la arquidiócesis, las medidas tomadas por el clero católico fueron responder de la misma forma.

Tras estos debates, a finales de ese año de 1871, el sínodo de la Iglesia de Jesús eligió a Manuel Aguas como obispo de dicha Iglesia; a partir de entonces se propuso con mayor entusiasmo organizar en México una

[80] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas*..., 1871.

[81] Un ejemplo claro del proceder de los protestantes en cuanto a la divulgación de la propaganda doctrinal se muestra en una carta que el cura de la parroquia de Chimalhuacán, Chalco, Fr. Hermenegildo López, dirige al arzobispo explicando que, efectivamente, recibió "una carta de un don Silvestre López de Amecameca, corifeo o ministro protestante, adjunta la del P. Aguas impresa, que él mismo me remitió". En la carta que dirige el presbítero Silvestre López al cura de Chimalhuacán se señala que el propósito es: "porque me figuro puede importarle; no vaya U. a figurarse que al tener el atrevimiento de mandársela sea con objeto de ofenderlo o con alguna mala índole, no, lo hago sencillamente y de buena fe, pues que, aunque U. por ahora es ministro romanista, tal vez mañana o pasado no, así es que aunque por ahora no estamos de acuerdo en las prácticas de nuestro culto; no odiamos a ninguno", AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 61, Exp. 56, año 1871.

Iglesia nacional e independiente. Sin embargo, no pudo llevar a cabo este proyecto, pues murió el 18 de octubre de 1872 a la edad de 42 años.

No obstante, el verdadero proyecto de reforma religiosa en México había iniciado por la labor de Manuel Aguas. La manera en la que se enfrentó a la jerarquía católica y a la opinión pública conservadora fue modelo tanto para otros predicadores protestantes como para miembros de la elite política durante esos años. Al proyecto de formación de una Iglesia católica nacional constituida bajo las directrices de la Iglesia de Jesús intentaron dar continuidad antiguos sacerdotes católicos como José María González, o incluso personajes de la intelectualidad y política mexicana como Ignacio Ramírez (el Nigromante), quien consideraba que una forma de conciliar las creencias católicas con el progreso nacional sería a través de la conformación de una Iglesia católica independiente de Roma.[82]

Otro político e intelectual de envergadura que quedó impactado por la personalidad de Manuel Aguas fue Ignacio Manuel Altamirano, quien en abril de 1871 escribió un artículo dedicado a señalar el enfrentamiento entre Aguas y la clerecía nacional a raíz de su conversión religiosa.[83] La empatía que muchos intelectuales de la época sintieron con la idea de implantar en México maneras distintas de practicar la fe cristiana radicaba en la idea generalizada en ese sector de la sociedad de que gran parte de los males que aquejaban a la sociedad mexicana y que impedían el progreso de la nación radicaban en la gran influencia que ejercía el clero sobre los fieles, esencialmente en el ámbito educativo y moral. La resistencia que oponía el clero católico al establecimiento de la escuela laica y la libertad de cultos radicaba, de acuerdo con los liberales, en el temor de perder adeptos de su Iglesia y, por consiguiente, perder poderes económicos y sociales.[84]

A partir del precedente marcado por Manuel Aguas, distintas iglesias cristianas –presbiterianos, metodistas, episcopalistas– comenzaron a enviar misioneros con la intención de estudiar las posibilidades de establecer sus iglesias en México dando inicio una intensa propaganda doctrinal por parte de estas confesiones religiosas en el país.

[82] Ignacio Ramírez, *Obras completas III*, 1985, pp. 364-369.

[83] *El Federalista*, 24 de abril de 1871.

[84] Altamirano, "El maestro de escuela", en *El Federalista*, 20 de febrero de 1871.

Además de haber llamado la atención de muchos hombres y mujeres que como Aguas se sentían en conflicto con su fe religiosa y el proceder de la institución eclesiástica, los escritos de Manuel Aguas siguieron publicándose hasta bien entrado el siglo XX como fuente fundamental para adentrarse en las ideas doctrinales de los protestantismos.

En ese sentido, otra de las acciones que había tomado Manuel Aguas para difundir la decisión de su conversión al metodismo fue colocar en varias parroquias de la Arquidiócesis de México, con ayuda de las misiones protestantes y simulando lo que hiciera Lutero con sus 95 tesis, varios carteles en los que explicaba las razones doctrinales que lo llevaron a tomar esa decisión. Los argumentos que en materia de imágenes religiosas planteó Aguas en algunos de los documentos que difundió por gran parte de la Arquidiócesis nos evidencian el papel del ex sacerdote católico en el avance del protestantismo y de sus doctrinas en la misma arquidiócesis, como modelo de un cambio de mentalidad en la sociedad mexicana decimonónica, dado que como Aguas hubo otros eclesiásticos, tal vez no tan afamados, que optaron por acercarse a la Iglesia evangélica y a otras iglesias protestantes y que comenzaron a predicar en los poblados donde se encontraba su templo.[85] Así, las misiones protestantes pudieron iniciar su labor de predicación.

Expansión de las iglesias protestantes en la arquidiócesis de México

La labor de expansión de las ideas protestantes en la arquidiócesis de México podemos observarla gracias a los informes que a instancias del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida se solicitaron a todos los curas párrocos de la arquidiócesis para verificar el estado que guardaba el protestantismo. Así, por ejemplo, en diciembre de 1869 el cura Juan Osorno informaba a la Secretaría Arzobispal que en la parroquia de Tizayuca "se había presentado una persona que decía ser sacerdote misionero de la Iglesia de Jesús" y que

[85] Fortino Hipólito Vera registra otras sentencias del tribunal eclesiástico contra dos sacerdotes católicos. La primera de marzo de 1868 contra el presbítero Francisco Gracida y la segunda contra el presbítero Agustín Palacios en agosto de 1871. En Vera, *Colección de documentos*..., 1887, pp. 223-228.

comenzó a predicar entre la población y a repartir "infinidad de libros prohibidos".[86] O el informe que presentó en 1871 el párroco de Chimalhuacán, Atenco, Marcos de Jesús Huesca, en el que exponía que varios de sus feligreses se habían convertido al protestantismo y que "invadieron una parte del cementerio del barrio de San Agustín para ejercer allí su culto", además de "repartir libros heréticos e impíos, fijar cartelones de la misma naturaleza en las paredes de los cementerios y esparcir anónimos en la Semana Santa contra mi persona". Lo que más preocupaba al padre Huesca era que el alcalde del pueblo, por orden del gobierno del estado, había dado a conocer que existían en Chimalhuacán ciento dos personas, distribuidas en tres barrios, pertenecientes "a la secta protestante", pero aclaraba:

> [...] aunque si es verdad que quizá la mitad de estos desgraciados serán tan sólo de compromiso o de nombre o más bien dicho de teoría; pero los de la otra mitad son en realidad prácticos protestantes, pues sus demostraciones y relaciones con los de la Capital de la misma secta ni dejan la menor duda, y a pesar de esto varios de ellos se comprometen para ser padrinos de bautismo o matrimonio y se presentan a la parroquia para ello [...][87]

El temor por supuesto radicaba en la posibilidad de que aumentara aún más su número. A partir de la revisión de estos informes que aparecen a lo largo de las gestiones arzobispales de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891) y de Próspero María Alarcón (1891-1908) podemos inferir, en términos generales, los métodos utilizados por los protestantes para entrar en las localidades y promover así el crecimiento de sus cultos. Al parecer, el número de matrimonios entre católicos y protestantes, así como la realización de bautizos y de sepelios bajo el rito de alguna de las denominaciones protestantes iban en aumento. Los matrimonios mixtos eran una preocupación para los párrocos, sobre todo si el miembro protestante era la madre, pues se consideraba que ella transmitiría a los hijos del matrimonio las creencias religiosas que practicara. Asimismo, la necesidad

[86] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 42, Exp. 47.

[87] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 62, Exp. 58.

de enterrar a protestantes en lo que eran o habían sido cementerios parroquiales era otra preocupación para los clérigos, a los que en ocasiones se les solicitaba dar la extremaunción, y para los seglares, quienes no querían ser enterrados junto a un protestante. Además había quejas constantes sobre la práctica de su culto dentro de los cementerios.[88]

Pero sin duda uno de los mayores temores del clero era el establecimiento de alguna iglesia protestante cercana a sus parroquias o en alguna antigua iglesia católica. Fue frecuente el aviso sobre las intenciones de adquirir algún templo o capilla perteneciente a la Iglesia católica. Así ocurrió en la parroquia de Ecatzingo. El fraile León de Jesús Aguilar informaba que los protestantes habían manifestado su interés por adquirir una de las capillas pertenecientes al curato "y tomarla por su propiedad para ejercer en ella su culto", y que había solicitado a las autoridades del poblado que se prohibiera la compra del inmueble a esas personas, a lo que el alcalde del municipio respondió que "por mí parte he tomado y tomaré el mayor empeño en que tengan su más exacto cumplimiento en este Distrito las leyes de tolerancia religiosa".[89] O el caso del pueblo de Joquicingo, cercano a Toluca. En un informe inicial enviado en 1871 se había manifestado el aumento en el número de protestantes en el pueblo, al grado de temer

[88] Entre 1866 –año en que se registra en la Secretaría Arzobispal el primer informe sobre un rito protestante en la parroquia de Texcoco– y 1906, contabilizamos 77 informes sobre la presencia protestante en la arquidiócesis de México; el mayor número ocurrió en la gestión arzobispal de Pelagio Antonio de Labastida con 57. La razón de ese número puede ser la solicitud que hizo el arzobispo a los curas párrocos de informar regularmente el estado en que se encontraban las parroquias en relación con la presencia de protestantes; y porque en la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón (1891-1908) el protestantismo fue visto con cierto grado de tolerancia. Entre las principales preocupaciones de los párrocos de la arquidiócesis se encontraban la de si estaban autorizados a conceder el sacramento matrimonial entre católicos y protestantes, o el bautismo, a niños o adultos protestantes o el de la absolución a miembros de cualquier denominación protestante. También se encuentran varios informes sobre la introducción de folletos de propaganda protestante; o sobre la presencia de ministros protestantes; sobre la conversión multitudinaria de antiguos fieles católicos de alguna parroquia al protestantismo; o disturbios por la presencia de protestantes en cementerios católicos; o por la adquisición de algún antiguo recinto católico por protestantes y la instalación de una iglesia bajo algún rito reformado.

[89] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 54, Exp. 68, año 1870.

que se extendiera a otras localidades cercanas; que la razón fundamental del progreso del protestantismo, decía el párroco, "no es nacida de malas disposiciones, sino efecto de su suma pobreza [de los fieles], pues están en una verdadera indigencia".[90] En un segundo informe del año de 1875 se observa que se había logrado apagar el ánimo entre los que se decían protestantes, pues varios de ellos se habían presentado con el párroco diciendo que "estaban convencidos de la falsedad de lo que llamaban Religión los protestantes"; sin embargo:

> [...] días pasados ha venido a aquel pueblo, un d. Santiago Pascoe acompañado de otros señores de la secta de Toluca, con el fin de reanimarlos en sus opiniones sectarias según estoy informado; y al efecto les compraron una casa para los actos de su culto; ofreciéndoles un Piano que han ido a traer a esa Capital para la solemnidad de dichos actos; la casa la han aseado y puesto sobre la puerta que da a la calle la siguiente inscripción: *Casa de oración. Doctrina de Jesucristo.*[91]

La adquisición de esos inmuebles iba en aumento debido al dinero que enviaban las iglesias protestantes de Estados Unidos a las misiones en México. En 1884, Jesús Montalvo, cura de una parroquia de Toluca, informaba al arzobispo que Carlos Chair había vendido a los protestantes una casa para establecer un templo y que tenía pensado venderles el convento de la Merced, el cual fue adjudicado por una deuda con el gobierno federal. Dentro del convento había un colegio de niñas y otro de niños gratuitos sostenidos por una sociedad católica, y se acababa de fundar una casa de asilo para expósitos.[92] O en el curato y Vicaría foránea de Santa María de la Asunción, en Cuernavaca, donde se habían establecido cuatro congregaciones protestantes "una en esta parroquia, otra en Cuautla, Morelos, la tercera en Jojutla y la cuarta en la hacienda de San Nicolás aunque han intentado también establecerse en Alpuyeca, Tetecala, Miacatlán

[90] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 71, Exp. 38, año 1871.

[91] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 90, Exp. 32, año 1875.

[92] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 22, Exp. 18, año 1884.

y otros puntos".[93] De esta forma vemos que la presencia de importantes brotes protestantes que proyectaban extenderse a varias parroquias de la arquidiócesis era visible.

El gobierno de la mitra exhortaba en todos los casos sobre protestantismo, que se cuidara de "trabajar con el mayor celo y prudencia para reducir a sus feligreses al buen camino por medio de la predicación y propagación de buenos libros y demás medios que estén a su alcance, especialmente el promover una misión" y que se siguiera dando cuenta de los resultados. Las condiciones de la mayoría de las parroquias eran de tanta pobreza que casi todos los párrocos respondían que les era imposible la fundación y mantenimiento de una misión; sin embargo, lo que sí podían hacer era amenazar con la excomunión a aquellos que tuvieran intenciones de visitar un establecimiento protestante, con recoger y quemar la propaganda, que abundaba dado que era uno de los medios principales con los que contaban las misiones protestantes, o bien, con amedrentar a los predicadores llegando a echarles al pueblo entero encima.[94]

Además de la pérdida de muchos recintos antiguamente católicos lo que más pesaba al clero era que, como el caso del templo y convento de la Merced en Toluca, se estaban cerrando u ocupando por los protestantes muchos espacios de enseñanza y predicación de la doctrina católica en prácticamente toda la arquidiócesis. Para clérigos y seglares era una situación muy violenta ver cómo eran despojados no sólo de un antiguo lugar de culto sino de un espacio de sociabilidad cotidiana. El lugar del motivo para la fiesta religiosa de un barrio, las imágenes devocionales que antigua-

[93] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 80, Exp. 55, año 1873.

[94] Como ocurrió en 1870 en Chimalhuacán, Chalco. Se estableció en dicha población un grupo de protestantes adquiriendo en una compra la capilla de San Bartolo como centro para el ejercicio de su culto. Al momento que se disponían a quitar las imágenes de los santos que se encontraban en la fachada de la mencionada capilla y de los altares en el interior del templo llegaron varios vecinos del pueblo a punta de armas para impedirlo, y a decir de la prensa instigados por el cura párroco, el Sr. Villageliú, quien fue puesto a disposición de las autoridades civiles. *La Voz de México*, martes 26 de abril de 1870. Como esta nota, vemos en la prensa mexicana de la segunda mitad del siglo XIX innumerables casos de enfrentamientos entre católicos y protestantes. Asimismo, en el Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia se encuentran múltiples expedientes sobre acusaciones tanto de católicos como de grupos protestantes.

mente eran visitadas para solicitar los favores correspondientes habían sido despojadas, cuando no destruidas. Pero los protestantes estaban ofreciendo un nuevo espacio para la oración y el acercamiento divino, y justamente los años de mayor expansión se dieron durante la gestión del arzobispo Labastida. La apropiación de las iglesias católicas por parte de los protestantes que llegaban a alguna localidad generaba de forma inmediata la intención de "desaparecer" las imágenes de santos, de ángeles y de vírgenes que se encontraban en las fachadas de las iglesias y en el interior de las mismas. De esa forma, al tiempo que se establecía el rechazo a las imágenes de devoción católica se transmitían los fundamentos teológicos de su postura iconoclasta.

[illegible]

Además de la [illegible]

[illegible]

4. LA PROPAGANDA ICONOCLASTA PROTESTANTE

El tema de los usos y funciones de la imagen religiosa entre protestantes y católicos ha sido desde el principio de su disensión un elemento de debate entre ambas corrientes cristianas. Los reformadores cristianos del siglo XVI coincidieron en que la Iglesia católica permitió y contribuyó al abuso en el culto a las imágenes religiosas. El argumento central de los primeros reformadores cristianos subraya que el uso de las imágenes en el culto impedía el conocimiento espiritual y la relación abstracta con Dios. Asimismo, la extensa gama de símbolos e íconos cristianos (cruces, anagramas, la propia representación eucarística –el cáliz, la hostia y el vino– el simbolismo animal, las diversas representaciones marianas y un largo etcétera) no fungían más que como distractores externos y alejaban al creyente de la esencia del cristianismo, que era el recuerdo de los mensajes de Dios y de su Hijo en la tierra depositados en las Sagradas Escrituras.[1] La respuesta contrarreformista, por medio del Concilio de Trento (1545-1563), a los argumentos en contra de la devoción y usos de las imágenes religiosas fue reafirmar solemnemente su licitud canónica y devocional basados en los argumentos de la querella bizantina y esencialmente en las evidencias de imágenes divinas en la tierra y subrayar que el objeto material (pintura o escultura)

[1] El trabajo de Olivier Christin muestra justamente el significado de la iconoclastia dentro del proyecto de reforma religiosa propuesto en Francia entre 1530 y 1570, reparando en los fundamentos teóricos y políticos y contestando a dos preguntas fundamentales: ¿por qué la violencia ejercida sobre las imágenes religiosas más que sobre la clerecía? y ¿por qué, en la mayor parte de las agresiones a las imágenes religiosas, éstas fueron mutiladas y no destruidas? Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, 1991.

es un vehículo para establecer la relación de lo divino con el hombre.[2] Por otra parte, se inició el impulso a una producción artística sobre lo divino mucho más emotiva con el objeto de sensibilizar la fe de los creyentes y reafirmar así la postura eclesiástica respecto al tema de los íconos. De esta forma se establecieron las bases teológicas y prácticas de un debate milenario en torno de las imágenes de devoción católica.

El siglo XIX abrió la posibilidad de una renovación de los argumentos teóricos iconoclastas e iconódulicos. La devoción hacia las imágenes católicas fue cuestionada esta vez por quienes pretendían establecer las bases de un nuevo régimen constituido por los nacientes Estados nacionales. Esa situación fue aprovechada por el proyecto de expansión protestante, cuya integración del racionalismo en su teología –en la que no era aceptado nada que mantuviese un carácter sobrenatural– permitió una amplia identificación con los proyectos culturales liberales de varias naciones, convirtiéndose las imágenes de culto y devoción católica nuevamente en centro de importantes debates teológicos y políticos.

En el caso de México, ese debate fue intenso. El Estado liberal mexicano dio inicio a un proyecto de transformación del paisaje, mediante la demolición de múltiples edificios religiosos, iniciando así una reconstrucción de las ciudades que permitiera aminorar en parte la fuerte presencia material del catolicismo. Por su parte, las diversas denominaciones protestantes que se establecieron en México iniciaron su lucha contra las imágenes religiosas a través de una férrea propaganda iconoclasta.

¿Cómo fue presentado el desacuerdo iconódulico de los protestantes que llegaron a México?, ¿a partir de qué medios transmitieron su postura iconoclasta?, ¿cuál fue la recepción del mensaje en contra de las imágenes religiosas entre la población? Las ideas que vertió el protestantismo a través de varios medios de comunicación (prensa, folletería, instrucción religiosa, misiones) tenían como objeto principal transmitir una forma distinta de vivir el cristianismo en una sociedad en la que imperaba la cultura católica, y es esa forma de transmitir y su contenido en relación con las imágenes religiosas lo que nos interesa desentrañar en este capítulo.

[2] Fumaroli, *Apologética de las imágenes sagradas*, 2004, pp. 17-37.

COINCIDENCIAS EN EL PROYECTO CULTURAL LIBERAL Y EL PROTESTANTE

El interés que despertó la lectura en español de las Sagradas Escrituras en varios sectores de la población mexicana acercó a un grupo de la elite política e intelectual de México con los recién llegados misioneros protestantes. Este acercamiento permitió el diálogo y la coincidencia en cuanto a la forma en la que se vislumbraba el devenir de la nación.

Tanto en el discurso que manejaba la elite liberal mexicana como en muchos de los escritos que comenzaron a divulgar los protestantes se describía al clero, principalmente a la jerarquía eclesiástica, como el causante fundamental del retraso social y cultural de la población y se le culpaba de sembrar en el espíritu de los ciudadanos la semilla de la ignorancia, el fanatismo y la intolerancia:

> Por espacio de sesenta años, ese partido [se refiere al partido conservador, al que estaban adscritos miembros de la alta clerecía nacional] que merced al sistema colonial, y sobre todo a los cuantiosos tesoros de que se había apoderado, pudo influir en la suerte de nuestro pueblo de una manera poderosa, hizo siempre una cruda guerra a toda idea de progreso, a toda idea que tendiese a emancipar a las masas del duro yugo a que las había sujetado por medio de la ignorancia y del terror religioso.[3]

Fanatismo religioso, superstición y retraso eran los términos que alimentaban el imaginario liberal para describir los males que, desde esa perspectiva, fomentaba el catolicismo en las sociedades y en los individuos. A las Leyes de Reforma, promulgadas por el gobierno de Juárez, se atribuía el origen de una nueva era en el país, en donde las ideas de progreso habían logrado vencer al "oscurantismo" que, de acuerdo con los escritores liberales, había dominado las conciencias de los mexicanos durante los tres siglos coloniales y los primeros años de vida independiente. Pero, además del espíritu de retroceso, al llamado "partido clerical" se le acusaba de mantener viva la "superchería y el embrutecimiento" entre sus feligreses con el único propósito de sostener el "monopolio religioso" que

[3] *El Libre Pensador*, México, 5 de mayo de 1870.

aseguraba "las arcas" de la Iglesia, los privilegios de la jerarquía eclesiástica y los abusos de los sacerdotes menores que, a decir de la prensa liberal, no dudaban en manipular a los fieles obligándolos a gastar su dinero en donativos para los conventos, construcción de nuevas parroquias y capillas, los gastos de cofradías, iluminación de altares o los gastos para las fiestas de los santos.[4] En el contexto de estas ideas políticas llegaron y se establecieron los protestantes en el país, y ese mismo discurso sería retomado en la propaganda protestante. Así, vemos desde el principio y de forma constante en la prensa protestante escritos en defensa de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma, y durante el gobierno porfirista una crítica, aunque moderada, a la política de conciliación que mantenía el régimen dictatorial.

Las ideas liberales y racionalistas en boga beneficiaron el desarrollo del proyecto evangelizador y de transformación cultural de las iglesias protestantes en México.

Después de la favorable recepción que en las décadas de 1820 y 1830 manifestara la población hacia la edición en español de la Biblia, distribuida por *colporteurs* o agentes bíblicos protestantes en el país, aunque desperdigados, nunca dejó de aparecer alguna que otra publicación que explicaba algún elemento doctrinal del protestantismo. Sin embargo, no es hasta 1850 que se comenzó a ver con mayor claridad el establecimiento de un proyecto de propaganda doctrinal protestante en México. Tras la experiencia de divulgación de la Biblia de James Thomson en México, las misiones protestantes que se instalaron en el país fueron perfeccionando una importante estrategia de publicidad de sus ideas. Pronto se percataron de que, sin importar los niveles de alfabetización, una vez que los folletos, hojas de propaganda, evangeliarios o Libros de Salmos estaban en circulación, las ideas impresas en su interior se extendían como tinta derramada, llegando a los lugares más recónditos. Comenzaron entonces a abordar temas más susceptibles para el catolicismo, como la cuestión mariana, el culto a los santos, así como los usos y funciones de las imágenes de devoción católica.

[4] *El Libre Pensador*, México, 5 de mayo de 1870.

FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA ICONOCLASIA PROTESTANTE DECIMONÓNICA

La Virgen María en el debate inicial contra el culto a las imágenes religiosas en México

La designación del siglo XIX como "el siglo de María", que hiciera Pío IX desde el inicio de su pontificado, fue una provocación para algunas denominaciones protestantes que convirtieron a la madre de Jesucristo en uno de los principales puntos de ataque doctrinal contra el catolicismo en el siglo decimonónico.

En el año de 1850 apareció en varios estados de la República Mexicana un panfleto protestante –de autor anónimo, aunque en otro documento se menciona a José de San Pedro como responsable– bajo el título de *El retrato de la Virgen en los cielos, dibujado según los indicios sacados de la Sagrada Escritura*.[5] En dicho texto se negaba la perpetua virginidad de María, madre de Jesucristo en la tradición cristiana, y se cuestionaban las formas del catolicismo de venerar la imagen mariana bajo múltiples advocaciones.[6] La edición de dicho texto de mayor circulación en México fue el impreso en Nueva York por Juan A. Ackley. *El retrato de la Virgen* es un "impreso de veintidós páginas en octavo", cuyo contenido fundamental, de acuerdo con el propio texto, es demostrar a través de las Sagradas Escrituras que el segundo artículo de fe dictado por la Iglesia católica, que dice que "Jesucristo Nuestro Señor, nació de Santa María Virgen, siendo ella virgen

[5] José de San Pedro era un seudónimo. Así se pone de manifiesto en un opúsculo de censura que hizo Pedro Espinosa, censor de la Junta Diocesana del obispado de Guadalajara, sobre los contenidos del folleto protestante, declarando que el nombre de la persona que se adjudicaba la autoría del texto es "falso y un engaño". En Diego Aranda, *Prohibición del libro titulado: El retrato de la Virgen María en los cielos*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1850, p. 8.

[6] A pesar de una búsqueda exhaustiva no se logró localizar el impreso. Sin embargo, sí pudimos corroborar que este documento circuló en otras regiones de América Latina en los mismos años que en México; al menos se tiene el registro del texto en Puerto Rico. Lidio Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico. Siglo XIX*, 1952, p. 851. También pudimos localizar el registro electrónico de una edición española del panfleto correspondiente al año de 1870: *El retrato de la Virgen María en los cielos según las Santas Escrituras*, España, Imprenta de José Cruzado, 1870, 32 p.

antes del parto, en el parto y después del parto", es falso. Los argumentos esenciales que sostienen la postura del autor son tres: las evidencias que se encuentran en los evangelios y que muestran, según el autor, que Jesús no fue hijo unigénito de María; que María no estuvo exenta de toda culpa mortal o venial, y por tanto, que no hay un fundamento teológico para convertirla en "un ídolo como la ha convertido la Iglesia católica"; y finalmente, que María no puede mediar entre los hombres y Jesucristo puesto que "… no es más que una mujer bienaventurada y dichosa, así como otra cualquiera mujer agraciada y salvada…".[7]

En el contexto en el que se presentó el folleto, su contenido resultaba provocador. La raigambre de la imagen mariana en México es incuestionable. Tanto para la institución eclesiástica como para los fieles católicos, la Virgen María había logrado profundos alcances de significación espiritual y social. A lo largo de los tres siglos coloniales y en prácticamente todo el territorio nacional, la feligresía identificaba la imagen mariana como un elemento simbólico de protección, y a partir de la primera mitad del siglo XIX se sumó a este imaginario la construcción de un sentido de identidad regional y/o local en el que la imagen de la Virgen María, bajo alguna advocación representativa de la región, fungía como símbolo de integración colectiva. Por su parte, la Iglesia católica novohispana había visto en la expansión del culto mariano un elemento que afirmaba ideológicamente el nuevo orden territorial y espiritual instaurado por la monarquía española; y para el siglo XIX se estaba convirtiendo en un instrumento para legitimar el papel de la institución eclesiástica mexicana en la conformación de la nación. Además, cabe advertir que ya en 1850, cuando apareció el citado folleto protestante, se escuchaba fuertemente en el ámbito clerical mexicano la propuesta de Pío IX de declarar como dogma de fe la concepción inmaculada de la Virgen María. Por tanto, en un país que había construido una tradición del culto mariano tan fuerte y sólida como México, los cuestionamientos vertidos en el impreso protestante no podían pasar por alto.

La difusión de ese panfleto tuvo una pronta respuesta por parte de la jerarquía eclesiástica mexicana. Cuando el texto protestante llegó a manos

[7] Aranda, *Prohibición del libro…*, 1850, p. 35. Citado del texto anónimo, *El retrato de la Virgen María en los cielos, dibujado según los indicios sacados de la Sagrada Escritura*, Nueva York, Imprenta de Juan A. Ackley, 1850, pp. 20-22.

del obispo de Guadalajara, Diego Aranda, solicitó al censor de la Junta Diocesana, Pedro Espinosa y Dávalos, una refutación doctrinal a las ideas expuestas en el mencionado folleto. Así, en junio de 1850 –muy poco tiempo después de haberse difundido en varios lugares de la República– salió a la luz pública el opúsculo de Espinosa y Dávalos *Prohibición del libro titulado: El retrato de la Virgen María en los cielos*. Espinosa comienza aclarando que si bien el impreso protestante aún no se había distribuido extensamente en la diócesis de Guadalajara, se sabía que en la capital de la República Mexicana ya circulaba a un precio tan bajo que lo ponía al alcance del pueblo, y se temía que de un momento a otro llegara a manos de un número importante de fieles. El censor diocesano consideraba necesario recoger y destruir todo ejemplar que se encontrase, dado que las características del impreso lo convertían en un verdadero peligro para los fieles:

> [...] siendo muy pequeño, su precio será muy moderado, lo cual facilitará su expendio; podrán en un corto rato leerlo las personas más ocupadas y las menos aficionadas a la lectura; su mismo título excitará la curiosidad de muchos y engañará a los más piadosos y timoratos, quienes no han de sospechar que en él se combate (y muy de intento) una verdad de fe que parece confesar en el mismo título que lleva.[8]

Espinosa dio respuesta a los puntos desarrollados en el folleto protestante en los que se cuestionaba la perpetua virginidad de María, su exención del pecado y el lugar que la institución eclesiástica le había concedido como principal intercesora de los hombres ante Dios y, por tanto, digna de que sus imágenes en cualquiera de sus advocaciones fuesen festejadas solemnemente. En relación con las imágenes marianas y con las manifestaciones de devoción que la Iglesia católica y los fieles le conferían, Espinosa subrayaba que era injusta y falsa la acusación que hacía el autor del panfleto al tacharlas de idólatras dado que, de acuerdo con la tradición eclesiástica, había quedado demostrado que cuando se le tributan "a la Madre de Dios los obsequios y homenajes que tan justamente se merece...

[8] Aranda, *Prohibición del libro...*, 1850, p. 8. El edicto de censura emitido por el obispo de Guadalajara Diego Aranda también salió impreso en el periódico de circulación nacional *El Universal*, 29 de septiembre de 1850.

no colocamos un ídolo en el trono de nuestro corazón", dado que los católicos tienen conciencia de que "María de suyo, y sin la gracia del Señor, es nada...". A la sugerencia que hace el autor del panfleto protestante, de revisar la Biblia para rectificar la idea que la Iglesia católica ha impuesto a María como intercesora de los hombres ante Dios, y dejar de someter las oraciones y ruegos a sus retratos como "tienen costumbre" los católicos frente a las múltiples imágenes marianas "convirtiéndolas en ídolos", Espinosa respondió:

> Esto es lo que sentimos los católicos acerca de María: no la hacemos un Dios, no colocamos un ídolo en el trono de nuestro corazón: veneramos y admiramos en ella los dones del Señor; y cuando el Santo Concilio de Trento la declara exenta de la más ligera culpa venial, declara al mismo tiempo, que esto lo debió a la gracia especial que se dignó hacerle su liberalísimo bienhechor.[9]

Espinosa resaltaba que las ideas vertidas en el panfleto protestante eran las mismas que había escrito Helvidio –laico que vivió en Roma en el siglo IV– en un texto contra la creencia de la perpetua virginidad de María. Dichas ideas, declaraba Espinosa, ya habían sido refutadas por los Padres y Doctores de la Iglesia, griegos y latinos. De esta forma, retomando los argumentos dictados por la tradición eclesiástica, Espinosa recordaba que, en relación con la veneración e invocación de la virgen, de los ángeles y de los santos, la tradición enfatiza que si bien sólo a Dios se debe la adoración con fe, esperanza y caridad, también se debe honrar, amar y venerar a aquellos que lo acompañan en los cielos, y encomendarse a ellos "porque sus ruegos son mil veces más eficaces para con Dios, que la oración tibia y defectuosa de un miserable". Con ello justificaba el uso de la tradición eclesiástica que era rechazada por el protestantismo.

Bajo ese presupuesto teológico, y siguiendo esta vez la doctrina de Santo Tomás de Aquino, Espinosa respondía a la idea de una de las corrientes del protestantismo que afirmaba que el culto que los católicos ofrecían a las imágenes de la Virgen María y de los santos eran "muestras de idolatría que han corrompido al cristianismo haciéndolo volver al paganismo"; para Espinosa las enseñanzas del Angélico mostraban que a través de las oraciones

[9] Aranda, *Prohibición del libro...*, 1850, p. 34.

y culto conferido a quienes esas imágenes representan se venera e invoca a Dios, dado que si bien "sólo a Dios dirigimos nuestra oración para pedir la gracia y la gloria", por medio de otro tipo de oraciones se solicita la ayuda de los santos para que "por sus ruegos y méritos, nuestras oraciones surtan su efecto".[10]

Tal fue el revuelo que causó la divulgación del escrito protestante que, a la prohibición que hiciera el obispo de Guadalajara y al opúsculo de Espinosa, se sumaron varias notas periodísticas de indignación por la extensa difusión que alcanzó el citado texto.[11] El 7 y 12 de agosto de 1850 aparecieron dos notas en *El Universal* subrayando, a juicio de los denunciantes, "el absurdo" de los argumentos utilizados por el autor del texto referido y haciendo hincapié en la amenaza que representaba para la sociedad católica mexicana la cada vez más fuerte presencia del protestantismo:

> [...] es una producción inmunda, impresa en Nueva York, llena de las interpretaciones gratuitas e indecentes que hacen de la escritura los luteranos, e introducida en México por los que desean reemplazar aquí con aquella absurda secta, el verdadero culto católico.[12]

Para los fieles católicos que hacían la denuncia del folleto protestante se atacaba uno de los fundamentos esenciales del catolicismo, la devoción a María:

> [...], ¿y ahora que cual nunca se hace sentir la necesidad de acudir a la mediación de María Santísima Nuestra Reina, nuestra Madre, nuestra patrona, se le insulta, se ridiculizan sus privilegios, y se trata de publicar contra el dogma católico de su siempre virginal pureza las producciones escritas con una pluma mojada en la hiel de la prostitución más impía?[13]

[10] Aranda, *Prohibición del libro...*, 1850, pp. 36-38.

[11] En la nota del 7 de agosto de 1850, *El Universal* expresa que se le solicitó publicar una refutación a las opiniones vertidas por las autoridades eclesiásticas sobre el texto protestante, la cual se rehusaron a publicar en ese momento, pues lo harían más tarde en un folletín. Por su parte, *La Voz de la Religión* presentó en el mismo mes de agosto la denuncia que un grupo de católicos de León, Guanajuato, hiciera sobre la presencia de ese texto en la ciudad.

[12] *El Universal*, lunes 12 de agosto de 1850, núm. 635.

[13] *La Voz de la Religión*, miércoles 28 de agosto de 1850.

Los autores del comunicado se preguntaban qué pasaría si, en un caso remoto, la "impiedad" vertida en esos textos llegara a inundar la conciencia de las nuevas generaciones. En ese sentido, el peligro fundamental de la propagación de este tipo de lecturas radicaba, de acuerdo con la perspectiva católica, en la influencia que pudieran tener sobre la juventud del país y en el consiguiente detrimento de las manifestaciones religiosas "sobre las grandezas inefables de la Madre de Dios". Para los católicos, se hacía necesario que tanto la jerarquía eclesiástica como los representantes del Estado pusieran un alto "al desborde de ese torrente impío".[14]

No obstante, a decir de los propios denunciantes, el empeño con que algunos periódicos y editores, principalmente de la capital metropolitana, habían abierto las páginas a autores protestantes, el pueblo mexicano se manifestaba en contra de esos "esfuerzos de la impiedad", viviendo "siempre en su primitivo fervor y fuerza, la verdadera devoción a María Santísima":

> [...] el venerable y virtuoso párroco de esta ciudad [León, Guanajuato]... dispuso que se prestase un obsequio a la Virgen Santísima en los tres días que anteceden a su gloriosa asunción al cielo... En efecto, se cantaron las letanías de la Santísima Virgen en los tres días indicados, conduciendo en solemne procesión la imagen de la Madre Santísima de la Luz, patria de esta ciudad, a tres distintas iglesias, como se observa en las letanías mayores de la Ascensión, y celebrándose en cada una de ellas una misa solemne, con un discurso análogo que se pronunciaba después del Evangelio. Extasiábase nuestra alma al ver la piedad y recogimiento de un pueblo inmenso, que precedido de su respetable clero, acompañaba a María Santísima en el día de su triunfo. El digno jefe político y el muy ilustre ayuntamiento de esta ciudad asistieron a estos actos religiosos, como representantes de un pueblo católico y eminentemente *mariano*.[15]

A juicio de esas "personas piadosas e ilustradas", frente a la pretensión de introducir en México ideas religiosas distintas y opuestas a las creencias de los mexicanos, el pueblo desde distintos puntos de la República,

[14] *La Voz de la Religión*, miércoles 28 de agosto de 1850.

[15] *La Voz de la Religión*, miércoles 28 de agosto de 1850.

junto con sus autoridades civiles y eclesiásticas, se manifestaban haciendo uso de su fe y mostrando su unión en la defensa de sus símbolos más caros, en este caso la imagen mariana. Cabe advertir que la imagen devocional expuesta al culto público fue aquella que le era representativa al pueblo de León, la Virgen María en su advocación de Madre Santísima de la Luz y no la Inmaculada Concepción que el Vaticano estaba promoviendo.[16]

Tras la presión de la opinión pública, el 22 de agosto de 1850 el canónigo doctoral de la Iglesia metropolitana del arzobispado de México, José María Barrientos, pronunció un edicto en el que se censura la obra *El retrato de María*, advirtiendo que el pueblo debía abstenerse de leerlo y entregarse todos los ejemplares para su destrucción "bajo las penas eclesiásticas de estilo y costumbre en semejantes casos", es decir, bajo pena de excomunión.[17]

A pesar de las reacciones de los fieles y del clero, la polémica se acrecentó aún más. A partir del mes de septiembre de ese mismo año de 1850, un seguidor del protestantismo, al parecer de origen extranjero y bajo la firma de D. N. N., comenzó a dar respuesta, primero por vía epistolar y más tarde a través del folletín del periódico *El Universal*, a la censura teológica que diera el canónigo de Guadalajara, Pedro Espinosa, en el opúsculo ampliamente citado arriba.[18] Para el autor protestante (el

[16] La imagen y devoción de la Madre Santísima de la Luz fue introducida en México por el jesuita italiano José M. Genovesi como parte del movimiento espiritual que la Compañía de Jesús promoviera desde finales del siglo XVII y a lo largo de la primera mitad del XVIII. Esta imagen, junto con las devociones a los corazones de Jesús, María y José, fueron duramente criticadas por las reformas borbónicas. Por supuesto en León, Guanajuato, donde se encuentra la imagen de la Santísima Virgen de la Luz que trajera el jesuita italiano, la devoción es muy grande.

[17] *La Voz de la Religión*, sábado 31 de agosto de 1850. *El siglo diez y nueve* y *El Monitor Republicano* anunciaron brevemente la prohibición del libro protestante hecha por las autoridades eclesiásticas. *El siglo diez y nueve*, miércoles, 7 de agosto de 1850. *El Monitor Republicano* presentaba así la nota: "El Retrato de María. La autoridad eclesiástica ha prohibido la lectura de un libro que lleva este título y que según se dice está plagado de herejías e impiedades". Jueves, 8 de agosto de 1850, tomo 1, núm. 8, p. 3.

[18] No fue posible localizar los folletines a los que hace alusión el propio Pedro Espinosa, ya que al parecer el folletín era un documento suelto en el interior del periódico, y la Hemeroteca Nacional no los conservó o se encuentran sin clasificación y en condiciones difíciles de ubicar. Por tanto, no fue posible consultar directamente la respuesta protestante

Sr. N.) los argumentos utilizados por el doctor en teología Pedro Espinosa, en defensa de la doctrina sobre la perpetua virginidad de María, eran débiles dado que "falsea sin advertirlo".[19] La acusación principal que hace el Sr. N. a Espinosa era la de interpretar libremente las Sagradas Escrituras para adecuar a los intereses de la Iglesia romana el mensaje de Dios. En particular, al hablar de la perpetua virginidad de la Madre de Dios, el Sr. N. declaraba que las Sagradas Escrituras nada dicen de ese asunto y que la doctrina que se ha construido en torno de María es una "invención" de los "cuerpos docentes de la Iglesia romana".[20] A esto, Espinosa reitera su postura en un segundo opúsculo, afirmando nuevamente que "la revelación" no se encuentra toda en los libros santos "y, tanto menos cuanto que estos nos recomiendan la tradición y nos mandan retenerla lo mismo que la Escritura". Siguiendo esa explicación, concluye afirmando que la Iglesia católica "siempre ha apelado a la tradición y a la Escritura".[21]

Aunque las misivas de uno y otro lado eran en tono cortés, dejaban clara y contundentemente la postura de ambas iglesias en relación con el tema mariano. Pero la polémica que se suscitó fue más conveniente para los grupos protestantes en México.

Al dar cabida al debate teológico, la propagación de las ideas protestantes tuvo efectos favorables dado que finalmente las respuestas publicadas por unos y otros se difundieron a través de la prensa teniendo un número importante de receptores. Ésa sería la estrategia y la tónica que utilizarían los protestantes una vez que tuvieran el aval del Estado. Su objetivo era exponer con la mayor claridad su doctrina y los puntos de desacuerdo con la Iglesia católica.

---

a la censura del *Retrato de María*. Sin embargo, las respuestas de Pedro Espinosa sí se localizaron, pues éstas fueron publicadas a través de otras imprentas. Es por medio de dichos textos que se han podido inferir los argumentos protestantes.

[19] Pedro Espinosa, *Observaciones sobre la impugnación del libro titulado El Retrato de la Virgen, y su contestación*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, pp. 3-7.

[20] Espinosa, *Observaciones sobre la impugnación...*, 1850, pp. 23-29.

[21] Pedro Espinosa, *Defensa de algunos puntos de la doctrina católica, o sea Contestación a las Nuevas observaciones sobre el opúsculo del Sr. Espinosa al Retrato de la Virgen*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 1851, pp. 5-11.

La literatura de controversia

Después de esta primera manifestación impresa en contra de la imagen de la Virgen María y tras las reacciones de la jerarquía eclesiástica, la edición y distribución de este tipo de panfletos fue mucho más limitada. Pero, a partir del establecimiento de la ley sobre libertad de cultos en 1860 comenzaría un metódico programa de divulgación doctrinal por parte de las diversas denominaciones protestantes.

A inicios de la década de 1860 reaparecieron nuevas ediciones de la Biblia protestante, pero esta vez de venta al público mexicano en establecimientos de fácil acceso, como en el expendio que se abrió en lo que había sido el templo de San Francisco. Como éste, se abrieron otros establecimientos en muchos lugares de la República Mexicana, a lo que hubo una respuesta desde la jerarquía eclesiástica descalificando el contenido de esa Biblia y su lectura:

> Sabido es, carísimos hermanos e hijos nuestros, que los protestantes en las ediciones que han publicado quitan del Sagrado Texto ya más ya menos libros: Calvino desechó siete, a saber: el de Baruch, Job, Judith, la Sabiduría, el Eclesiástico y los dos de los Macabeos. Lutero y otros, no contentos con esto, suprimen la Epístola de San Pablo a los Hebreos, la de Santiago, la segunda de San Pedro, la segunda y tercera de San Juan, la de San Judas Tadeo y el Apocalipsis. Y como si esto no bastase, ni el suprimir de los otros libros lo que no les acomoda; han adulterado otros lugares para hacer decir a la Escritura lo que no dice. Lutero, por ejemplo, hace decir a Jesucristo que "el pan *representa* su cuerpo", cuando no dice tal cosa el Divino Salvador. A San Pablo le hace decir: "Nosotros somos justificados por la fe sola"; y esa palabra *Sola* no es de San Pablo.[22]

A partir de la circulación masiva de la Biblia protestante y de la advertencia que hicieran los obispos a sus feligreses sobre la lectura de ellas, dio inicio a través de la prensa y la folletería una respuesta por parte de los protestantes a las acusaciones de supresión y adulteración de los contenidos

[22] Pedro Espinosa, *Carta pastoral con motivo de las Biblias protestantes que han comenzado a circular*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1866, pp. 5-6.

bíblicos. Pero, a mediados de la década de los sesenta, comenzó una verdadera lucha propagandística, dirigida contra aquellas prácticas religiosas que calificaban como de "invenciones" de la jerarquía eclesiástica para manipular y mantener sojuzgadas a las poblaciones. La moderación dictada por las consideraciones de orden político, diplomático o teológico no se impuso con el mismo rigor en las obras doctrinales publicadas abiertamente o en la prensa protestante que comenzó a surgir. En los contenidos de esta literatura cristiano-reformista se abandonó por completo la prudencia que se guardaba en cuanto al comportamiento de los miembros de los grupos protestantes que se estaban formando en el país. Los folletos, las hojas sueltas o los periódicos manifestaban con claridad la idea de abolir todos aquellos considerados ritos innecesarios en las celebraciones litúrgicas y llamaban sin embates a la desaparición del culto a las imágenes religiosas y a su destrucción.

El 26 de noviembre de 1865 se estableció en la ciudad de México la Asociación Protestante de Amigos Cristianos, fundada por algunos miembros de los llamados "padres constitucionalistas". Su propósito era introducir en México, a través de la publicación anual de unos textos breves, los desacuerdos doctrinales del protestantismo con el catolicismo romano. Con ese objetivo en los años de 1866, 1867 y 1868 aparecieron en la ciudad de México unos impresos bajo el título de *Calendarios protestantes de los amigos cristianos*. El primero de estos calendarios presentó inicialmente un comparativo de los diez mandamientos tal y como se encuentran en las Sagradas Escrituras, buscando el contraste de la forma en la que se enseñaba a los niños en el catecismo del padre Ripalda, obra de base para la enseñanza del catolicismo desde la época colonial. El folleto comienza por señalar sutilmente la crisis que, desde la óptica protestante, estaba viviendo el cristianismo, surgida desde las profundidades de la misma Iglesia católica:

> Hace años que en la cristiandad hay una casi general persuasión de que la disciplina de la Iglesia ha decaído en varios puntos, y de que el espíritu del Evangelio se ha convertido en puras ceremonias, o de que se halla como ahogado en un hacinamiento de preceptos puramente humanos.[23]

[23] *Calendario protestante de los Amigos Cristianos para el año de 1866*, México, Imprenta literaria, 1866, p. 21.

Esta crisis había sido y seguía siendo percibida, según el texto protestante, por algunos miembros de la propia Iglesia católica, quienes denunciaban "los diferentes abusos introducidos en la Iglesia"; con ello se reforzaba la idea protestante de centrar las enseñanzas del cristianismo a través de la lectura pura de las Sagradas Escrituras, aunque con ello se tuviera que padecer, dice el texto, los señalamientos e incluso persecuciones de las autoridades eclesiásticas.

Para dar veracidad a sus palabras y llamar la atención de los lectores católicos, se presentó, en el texto que analizamos, el sermón que diera el "clérigo católico romano" de origen alemán Juan Gossner intitulado *El catolicismo primitivo*. En dicho sermón se desarrolla la idea de la necesidad de retornar a los orígenes de las prácticas del cristianismo que reclamaban "el exceso de racionalismo y libertad de la modernidad". Para los protestantes dicho sermón confirmaba que sólo se podía obtener "la verdadera enseñanza de la religión" buscando en la Sagrada Escritura, idea esencial de los primeros reformadores.[24]

En los calendarios de 1867 y 1868 los contenidos fueron mucho más explícitos y sugerentes en cuanto a la idea de una manipulación de las conciencias ejercida por la Iglesia católica romana. En ambos textos se señalan los puntos principales del absoluto distanciamiento entre el protestantismo y el catolicismo como el culto a los santos, la ceremonia del bautismo, la lectura de la Biblia con notas interpretativas, el ritual de la Santa Misa, la legitimidad del Papa como autoridad principal de la Iglesia católica, el poder sacerdotal, la existencia del purgatorio, entre otros.

Con una exposición sencilla y afable, los autores de estos textos se proponen presentar ejemplos sobre la distorsión que, a su juicio, había sufrido la religión cristiana como consecuencia de los múltiples rituales y ceremonias fomentados por la clerecía romana. Así, por ejemplo, se describe en los *Calendarios* la procesión que acompañaba el entierro de un difunto y los múltiples signos de superstición que también lo acompañaban, como la presencia de un caballo blanco en el camino, relacionado con la imagen "de la Muerte montada en un caballo pálido", o la tradición de la llamada "subasta del cadáver", consistente en pedir a todo transeúnte durante el

[24] *Calendario protestante de los Amigos Cristianos para el año de 1866*, México, Imprenta literaria, 1866, p. 22.

camino al cementerio una ofrenda monetaria. Para los autores era importante presentar estas historias, pues al hacerlo se demostraba la forma en la que eran manipulados todos los individuos, sin darse cuenta:

> Seguí mi camino, y cuanto más reflexionaba sobre esta escena [la "subasta del cadáver"], tanto más me convencía de que era una de aquellas de las más groseras extorsiones ejecutada sobre la sencillez supersticiosa de una gente sencilla y supersticiosa a la vez –gente que más que ninguna otra de las que yo he conocido, es susceptible y celosamente sensible a las opiniones de sus vecinos–. El sacerdote, modulando los tonos de su voz, había puesto en juego este sentimiento, y así sonsacaba al pueblo. La escena me impresionó tanto, que haciendo la plática por la noche a una gran reunión de católicos romanos y protestantes, referí el suceso y condené la costumbre.[25]

A decir de los autores de estos textos, una de las razones por las cuales "los sacerdotes católicos romanos" prohibían la lectura de las Sagradas Escrituras e incluso negaban que el pueblo tuviese derecho de leerlas, era porque al hacerlo el engaño del que eran presas se evidenciaba con la mayor claridad:

> Dicen que es porque son demasiado difíciles de entender; mas yo creo que es porque son demasiado claras y demasiado fáciles. El lenguaje de la Biblia, hablando de ciertas prácticas de la Iglesia Romana, es tan claro y explícito, que el pueblo abandonaría aquellas prácticas si leyera la Biblia; y por esta misma causa es por lo que la Iglesia Romana prohíbe la lectura de las Sagradas Escrituras.[26]

El culto a las imágenes era, para los protestantes, la muestra más clara de ese engaño. Hablando de las imágenes religiosas, los calendarios protestantes de 1867 y 1868 expusieron ampliamente las razones y fundamen-

[25] *Calendario protestante de los amigos cristianos para el año de 1867*, México, Imprenta de Manuel Castro, 1867, p. 10.

[26] *Calendario protestante de los amigos cristianos para el año de 1867*, México, Imprenta de Manuel Castro, 1867, p. 19.

tos de su rechazo, dado que eran la muestra palpable de la idolatría y la superstición, practicadas por la Iglesia católica.

Las principales objeciones teológicas que se planteaban consistían en considerar el culto de los santos, de sus reliquias y de sus imágenes como un ritual pagano e idolátrico.

Por principio rechazaban la mediación de los santos argumentando que los llamados así por la Iglesia católica no podían poseer más gracia que cualquier otro cristiano dado que "fueron hombres como cuales quiera otro"; señalaban que, puesto que los cristianos se justifican sólo por la fe, no podían salvarse por méritos propios, ni mucho menos por los que recibían mediante oraciones de la "tesorería" de los santos; y en ese sentido, protestaban contra la veneración a las reliquias e imágenes religiosas por considerarlo un crimen de idolatría en la medida en que la sociedad se veía cada vez más tapizada de santos, de sus pertrechos y doctrinas.[27]

Destacaban especialmente las palabras escritas en el Antiguo Testamento que manifiestan la prohibición absoluta de la fabricación, adoración y culto de "figura alguna", reiterando que era tan clara y evidente la oposición de tales prácticas que por eso la Iglesia se negaba a que el pueblo las conociera:

> Estos textos [se refiere a las citas bíblicas relacionadas con el tema de las imágenes religiosas y el culto a los santos y sus reliquias] son muy fáciles de entenderse, y prohíben enteramente, como costumbre pagana, la práctica de tener imágenes y pinturas para prosternarnos, arrodillarnos u orar delante de ellas. Y este es cabalmente el concepto que de esta práctica tienen los protestantes. Los católicos romanos, por otra parte, tienen una multitud de pinturas e imágenes en sus casas y en sus iglesias; y por consiguiente la Iglesia Romana halla que es muy difícil explicar estos pasajes de modo que puedan conciliarse con sus prácticas: *y por miedo de que el pueblo vea que la Biblia condena estas prácticas, le dice que no debe leerla, porque es demasiado difícil ser entendida.*[28]

[27] *Calendario protestante de los amigos cristianos para el año de 1867*, México, Imprenta de Manuel Castro, 1867, pp. 27-31.

[28] *Calendario protestante de los amigos cristianos para el año de 1867*, México, Imprenta de Manuel Castro, 1867, p. 24.

Sin más explicaciones se citan en los calendarios los versículos de los libros del Éxodo,[29] el Deuteronomio[30] y Jeremías[31] en donde se expone la prohibición del uso y el culto rendido a imágenes religiosas. Del mismo modo se hizo referencia al libro de los Hechos y al del Apocalipsis en donde se expresa el rechazo a todo tipo de veneración o solicitud de intermediación, por medio de oraciones a los ángeles, a los santos o a la Virgen María.[32]

[29] "...no tendrás dioses ajenos delante de mí. No harás para ti obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de las cosas que están en las aguas. No las adorarás ni les darás culto". Éxodo, Versículo 20.

[30] "Guardad, pues, solícitamente vuestras ánimas; pues no visteis figura alguna el día en que os habló el Señor en orbe, de en medio del fuego; no sea que engañoso, os hagáis figura entallada o imagen de hombre o de mujer, ni figura de ninguno de los animales que hay sobre la tierra, o de las aves que vuelan debajo del cielo; no sea que alzados los ojos al cielo, veáis el sol y la luna y todos los astros del cielo, y cayendo en error, adoréis y deis culto a aquellas cosas que el Señor Dios vuestro creó para el servicio de todas las gentes que están debajo del cielo". Deum. 4: 15, 16, 17-19. Véanse también los versículos 23-26.

[31] "Esto dice el Señor: No aprendáis según los caminos de las gentes, y no temáis las señales del cielo, a las que temen las naciones; porque las leyes de los pueblos vanas son; pues uno corta un leño del bosque, obra de mano de un artífice con azuela; lo adorna con plata y con oro; con clavos y con martillos lo acopla para que no se desuna. A semejanza de paloma fueron hechas, y no hablarán; las tomarán y llevarán porque no pueden andar: no las temáis, pues, porque no pueden hacer mal ni bien". Jer. 10: 2-5.

[32] "Y acaeció, que cuando Pedro estaba para entrar, le salió Cornelio a recibir, y prosternándose a sus pies, le adoró. Mas Pedro le alzó y dijo: Levántate, que yo también soy hombre". Hechos 10: 25-26. "Y llamaban a Bernabé Júpiter, y a Pablo Mercurio, porque él era el que llevaba la palabra. También el sacerdote de Júpiter, que estaba a la entrada de la ciudad, trayendo ante las puertas toros y guirnaldas, quería sacrificar con el pueblo. Y cuando lo oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo rasgando sus vestiduras, saltaron en medio del pueblo dando voces y diciendo: Varones, ¿por qué hacéis esto? Nosotros hombres somos también mortales así como vosotros, y os predicamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo, que hizo el cielo, y la tierra, y el mar, y todo cuanto hay en ellos". Hechos 14: 11-14. "Y me postré a sus pies para adorarle. Y el ángel me dijo: Mira, no lo hagas. Yo soy siervo contigo y con tus hermanos que tienen el testimonio de Jesús. ADORA A DIOS". Apoc. 19, 10. "Y yo Juan soy el que he oído y he visto estas cosas. Y después que las oí, me postré a los pies del ángel que me las mostraba para adorarle. Y me dijo: Guárdate, no lo hagas; porque yo siervo soy contigo, y con aquellos que guardan las palabras de la profecía de este libro. ADORA A DIOS". Apoc. 22: 8-9. "Nadie os extravíe afectando en humildad dar culto a los ángeles, que nunca vio, andando vanamente hinchado en su sentido carnal". Col. 2: 18.

El mismo año de la publicación de los calendarios protestantes salió a la luz pública un texto "anónimo" intitulado *Contestación de los católicos, apostólicos romanos a las doctrinas contenidas en los Calendarios protestantes de los años de 1867 y 1868.*[33] Minimizando la propaganda protestante en México, el autor de la *Contestación* resaltó la presencia de los "dos calendarios" que se difundieron en el país –tal vez desconocía la publicación del primer calendario protestante de 1866– como un mero momento de transición "en que la Providencia coloca a los pueblos de vez en cuando, o para probar su fe, o para acrisolar sus méritos, o en fin, para que por medio de la controversia brille la verdad de aquella con el esplendor propio de que Dios la dotó".[34] Al hacer un recuento histórico, el autor rememora los distintos momentos, a lo largo de los 19 siglos de historia eclesiástica, en que la Iglesia católica se había visto enfrentada con otras doctrinas y cómo pudo salir triunfante al grado de pervivir por sobre sus opositores. El propio Lutero, dice el autor haciendo referencia a Bossuet, aun rompiendo la unidad y proclamando la reforma de la Iglesia, lo único que consiguió fue dividir aún más a los disidentes entre "Socinianos, Calvinistas, Cuacaros, Presbiterianos, Anglicanos, Metodistas", confirmando con ello, según el autor, que la Iglesia católica es "irreformable en su dogma y en su moral" y por tanto, que ellos –"los reformados"– están lejos de ser "la verdadera Iglesia". Sin embargo, el autor confiesa que pese a todo "la propaganda protestante no cesa de verter su veneno, y aunque divididos entre sí, se unen en un solo punto: *la destrucción del Catolicismo*".[35]

Frente a lo que el autor de la *Contestación*... consideraba una amenaza de invasión ideológica, declaraba que era un deber sacerdotal dar respuesta a cada uno de los puntos que se abordaban en los *Calendarios* y manifestar los errores en los que incurría el autor protestante y "enseñar a los fieles el sentido de la Santa Escritura según la Iglesia, a la que toca juzgar de él". El

[33] *Contestación de los católicos, apostólicos romanos a las doctrinas contenidas en los Calendarios protestantes de los años de 1867 y 1868*, Toluca, Imprenta del Instituto a cargo de P. Martínez, 1867. En otro importante texto sobre el tema del protestantismo en México, el señor Merlín Buenaventura, sacerdote católico de Toluca se confiesa como autor de esta *Contestación*. Merlín Buenaventura y Santiago Pascoe, *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana la Iglesia del Anticristo o no?*, 2a. ed., Toluca, The Religious Tract Society de Londres, 1878.

[34] *Contestación de los católicos*..., 1867, p. 3.

[35] *Contestación de los católicos*..., 1867, p. 5.

tema que parece haber preocupado más al autor católico, por la extensión que dio a su explicación, fue el de la veneración de los santos, sus reliquias e imágenes.

Aclaraba que si bien las Sagradas Escrituras son precisas en cuanto a la prohibición de la fabricación de figuras, dicha prohibición se refería al pueblo hebreo, el cual era "propenso a la idolatría" y la intención de aquellas palabras era "apartarlos del sabeísmo y demás extravíos religiosos", pero eso, dice el autor, no significa "que la condenación de figuras sea absoluta".[36]

El autor retoma los preceptos tridentinos para aclarar la distinción que la Iglesia católica hace en relación con la adoración de la divinidad. Recordaba el decreto de Trento en el que se resaltan las tres clases de adoración: latría, hiperdulía y dulía. La primera es propiamente la adoración que corresponde únicamente a Dios, mientras que las otras son "el respeto y la reverencia relativa" que se tiene a los santos, los cuales son considerados mediadores entre Dios y los hombres, pero el culto y adoración siempre se refiere a Jesucristo "y si se colocan en los templos –las imágenes– es con el objeto de recordar sus virtudes y despertar estímulos para la virtud". Señalaba finalmente que al invocar el nombre de algún santo o el de la Virgen María no se "aplica" a la estatua, sino "al que representa".[37]

A partir de estas publicaciones la década de los setenta sería de auge para la literatura protestante. La prestigiada imprenta de Ignacio Escalante publicó en 1870 la obra de Giacomo Margotti *Roma y Londres*; aparecieron algunas ediciones de *La conversión de Andrés Dunn*, una de 1877 editada en Toluca por la imprenta del periódico *El Heraldo* y en 1885 otra por la imprenta presbiteriana. Esta última casa editorial realizó importantes trabajos de traducción de obras inglesas protestantes al español, como la obra de Emilio de Laveleye *El protestantismo y el catolicismo en su relación con la libertad y prosperidad de las naciones*, la cual fue traducida por el reverendo Maxwell Phillips. Este tratado especificaba en las páginas introductorias que estaba dirigido a la elite política e intelectual de México, pues en él se abordaban las diferencias entre los países que habían establecido la libertad de cultos y los que todavía luchaban por decretarla constitucionalmente:

[36] *Contestación de los católicos*..., 1867, p. 46.
[37] *Contestación de los católicos*..., 1867, pp. 47-48.

El tratado ha tenido una entusiasta acogida, no solamente en la Europa, sino también en Chile y otros países de la América del Sur, donde fue dado a luz por la prensa popular para obsequiar el interés universal que había despertado.

La misma acogida esperamos que obtendrá en México, a cuyas circunstancias viene tan a propósito, como si hubiese sido escrito expresamente para este país, en que se ve la misma lucha constante entre los republicanos y los partidarios del ultramontanismo.

El autor no entra en la consideración de la cuestión religiosa, sino se limita exclusivamente al aspecto político y social de la materia, lo cual justamente ha de encarecer el mérito de la obrita para muchos de aquellos que se interesan en los problemas políticos y sociales que influyen sobre el bienestar de su Patria.[38]

Este progresivo acercamiento a los temas doctrinales de mayor diferencia con el catolicismo iba de la mano con la organización del protestantismo en México. Una de las medidas principales de los protestantes para mantener un acercamiento inicial en las localidades más recónditas fue a través de los folletos y hojas sueltas que se repartían en las mismas. A medida que crecían las misiones y congregaciones protestantes en el país, la propaganda iba adoptando un tono cada vez más provocador y contundente en lo que se refiere al reconocimiento de su iconoclastia. Es el caso de un opúsculo de autor anónimo bajo el título de *La Verdad y el Error* que, por los informes de los párrocos, circuló en muchas de las parroquias de la arquidiócesis de México, y que fue uno de los textos que llegó a manos de Manuel Aguas. En él se afirmaba:

[...] es necesario que la actual generación sepa acabarse de emancipar del yugo férreo que oprime su conciencia; sepa proclamar la libertad del alma. Fuera de nosotros, los sacrificadores de la ramera del Apocalipsis; atrás para siempre los que nos han enseñado a venerar ídolos; lejos de nuestras familias y de los pueblos los que se interponen entre Dios y el hombre, para *negociar* los bienes del cielo.[39]

[38] Emilio Laveleye, *El protestantismo y el catolicismo en su relación con la libertad y prosperidad de las naciones. Un estudio de economía social*, México, Imprenta de la Iglesia Presbiteriana. Callejón del Toro, núm. 1, 1877.

[39] *La Verdad y el Error*, por un mexicano. Publicado por la Sociedad de Tratados Hispano-Americana, México, p. 1, en AHAM, *Labastida y Dávalos*, caja 46, Exp. 37.

El texto se dedica a denunciar lo que consideraban el propósito de los jerarcas de la Iglesia católica de obligar a las sociedades, mediante engaños, a adorar ídolos inventados; primero, dice el autor, fue "al becerro de oro; más tarde veneraría al papa y a todos sus hombres; rendiría adoración a todos los que declarase santos el Vaticano; degradando más y más su culto, se prosternaría ante las estatuas y las pinturas que reputaría milagrosos, como hoy lo hace aún; e incurría en todas las aberraciones del paganismo".[40]

La mención del Vaticano venía a cuento por la reciente celebración del Concilio Vaticano I que se llevó a cabo en Roma entre diciembre de 1869 y octubre de 1870. Recordemos que en el concilio se declaró como dogma de fe la doctrina de la infalibilidad pontificia, a través de la encíclica *Pastor Aeternus*, significando con ello la facultad del Papa de ejercer cualquier tipo de juicio y declaración en materia de fe, moral y la primacía de jurisdicción sobre todos los católicos romanos del mundo. La prensa protestante en México no titubeó en manifestar su desacuerdo rotundo y convertirlo en el principal obstáculo para la reunificación de las iglesias cristianas:

> Cuando el fanatismo religioso trata de formar un haz compacto para oponerse al espíritu de ilustración y progreso que invade todas las sociedades cultas, fuerza es que la libertad y el pensamiento salgan al campo de batalla a consumar la derrota de ese enemigo artero que pretende reorganizarse para reconquistar sus privilegios y comodidades con perjuicio del adelanto y del bienestar universal.
>
> Desde el 8 de diciembre del año próximo pasado está instalado en Roma el concilio ecuménico o general de los obispos católicos. [...] quieren que la Iglesia y el mundo vuelvan a la religión de la Edad Media, y rechazan los principios de las sociedades modernas, libertad de conciencia, libertad de cultos, casamiento civil, sufragio universal, etc., etc., proclamando a la vez la infalibilidad del Papa.
>
> Los politeístas católicos, no contentos con adorar tres dioses, han canonizado y pretenden deificar al hombre.[41]

La proclamación de la infalibilidad pontificia representaba una negativa de la Iglesia católica a las intenciones de establecer la unión entre to-

[40] *La Verdad y el Error*.
[41] *El Libre pensador*, México, 5 de mayo de 1870.

das las iglesias cristianas, propuesta por amplios sectores del protestantismo a través del denominado movimiento ecuménico iniciado en el año de 1846. La intención del movimiento era conciliar las diferencias doctrinales en función de una mejor convivencia entre los variados cuerpos eclesiales. En 1857 se había fundado la asociación para la promoción de la unidad de la cristiandad, con el propósito de unir en oración a anglicanos, ortodoxos y católicos romanos. Si bien en un principio participaron en esta asociación algunos católicos, después, a raíz de la intervención doctrinal de Pío IX, con su declaración dogmática sobre la infalibilidad pontificia, la abandonaron; y se redujeron aún más las posibilidades de un diálogo entre católicos y protestantes. Con la infalibilidad pontificia, el Papa confirmaba dogmáticamente varios puntos doctrinales con los que los protestantes no estaban de acuerdo, como era el de que todo cristiano tenía obligación de creer en los fundamentos religiosos que la Iglesia católica había defendido desde el principio del cristianismo y que estaban fundamentados en las Sagradas Escrituras y la Tradición; o sobre la legitimidad de la autoridad papal, o la reciente definición del dogma inmaculista.

Todas estas definiciones *ex catedra*, pronunciadas infaliblemente por el Papa Pío IX, fueron entendidas como un desafío a cualquier tipo de conciliación. Por tanto, tras manifestar su repudio por la proclamación de la infalibilidad pontificia, los protestantes en todo el mundo intensificaron el uso de la imprenta para difundir su doctrina y los desacuerdos con la Iglesia católica. En México, por supuesto así sucedió. Pero la propaganda protestante en México concentró sus esfuerzos en evidenciar las muestras de idolatría y las supersticiones del catolicismo. Se aludía nuevamente a la principal controversia doctrinal que distanciaba al protestantismo del catolicismo: el carácter "iconólatra o politeísta" de los católicos. Para las iglesias protestantes el gran problema radicaba en "el olvido de Dios", consecuencia de esas prácticas iconólatras impuestas, aseveraban, por la Iglesia católica. Los grandes debates teológicos, decía la prensa protestante en México, se han centrado en tratar "de probar o defender el dogma romano de la Eucaristía, quienes ataquen con más o menos ardor la infalibilidad pontificia, quienes nieguen la Concepción Inmaculada o deslinden las influencias del clero sobre las conciencias;

pero del Soberano Creador del Universo, ¿quién se ocupa?".[42] Por eso la prensa protestante de esos años hacía énfasis en que uno de los grandes defectos que habría traído consigo el arraigo del catolicismo romano en América era "la iconolatría y el demasiado apego al ritual", olvidándose con ello de Dios.

Los debates impresos

El primer objetivo que se había planteado la propaganda protestante en México consistía en combatir el catolicismo acusando a las jerarquías eclesiásticas de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso y de impedir la democratización de las sociedades, obstaculizando la educación del pueblo. En ese sentido, el tema de las imágenes religiosas y la veneración a los santos y sus reliquias se convirtió en uno de los principales argumentos doctrinales con el que el protestantismo pretendía demostrar la manipulación que hacía la jerarquía eclesiástica católica.

En este momento, en México, como en muchos otros países, hubo una unión solidaria entre las diversas denominaciones protestantes que se instalaron en el país. Recordemos que a mediados de 1873 ya se encontraban en México congregaciones de la Iglesia congregacionalista,[43] de la Iglesia presbiteriana,[44] de la Iglesia metodista[45] y de la Iglesia anglicana o episcopal.[46] Todas estas iglesias tenían como objetivo conjunto debili-

[42] *La Luz en México*, Periódico de la Sociedad Espirita Central de la República Mexicana, México, octubre 23 de 1872.

[43] Movimiento que surgió de las iglesias protestantes inglesas a finales del siglo XVI y principios del XVII. Creado como una extensión del puritanismo, hizo énfasis en el derecho y deber de cada congregación a gobernarse por sí misma, independientemente de cualquier autoridad. En general, los congregacionalistas evitaron credos y dieron prioridad a la predicación por encima de los sacramentos, aceptando solamente el bautismo y la eucaristía.

[44] Surgida en los comienzos de la reforma protestante del XVI se crea bajo los fundamentos teológicos de Calvino. Su doctrina se basa fundamentalmente en las Sagradas Escrituras y pone especial atención a la exaltación a Dios.

[45] Surgida en el siglo XVIII en Inglaterra a partir de un movimiento de renovación de la Iglesia anglicana.

[46] Nace en Inglaterra en el siglo XVI con el único objeto de separarse de la obediencia del papado romano. No mantiene diferencias doctrinales significativas con el catolicismo; sin embargo, aunque en las iglesias anglicanas existen diversas imágenes de Cristo, la Vir-

tar la cultura católica mexicana e introducir una nueva manera de vivir y practicar la fe cristiana. Aun cuando no compartían los mismos ritos ni estaban del todo de acuerdo en algunos puntos litúrgicos y sacramentales, doctrinalmente coincidían en su postura iconoclasta. Así, vemos colaborar a Sóstenes Juárez, adscrito a la Iglesia metodista, y a Arcadio Morales, de la Iglesia presbiteriana, en el periódico *El Evangelista*, o cómo este mismo diario recomienda la lectura de *El Faro*, órgano periodístico de la Iglesia presbiteriana. Esta unión de las iglesias protestantes nos permite sostener que el objetivo principal de las denominaciones cristianas era establecer una guerra doctrinal contra el catolicismo y contra la jerarquía católica en México, para conseguir un debilitamiento de su influencia en la sociedad.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el movimiento protestante en México produjo una abundante literatura iconoclasta, publicada a través de la prensa y la folletería. Una de las "modalidades" de esa propaganda fue la publicación de debates entre católicos y protestantes. En muchas ocasiones, los misioneros protestantes desafiaban al cura párroco, del poblado en donde se instalaban, a contestar los puntos doctrinales sostenidos en la propaganda que distribuían en las parroquias, y aunque en muchas ocasiones la Sagrada Mitra –en este caso del arzobispado de México– sugería que no se diera respuesta a esos desafíos, muchos sacerdotes decidían combatir la presencia de esa propaganda iniciando amplios debates con los pastores de las iglesias protestantes. Tales debates eran aprovechados por estos últimos para hacerlos públicos.

Es el caso de una discusión que tuvo lugar en 1873 entre el cura párroco de Toluca Fr. Merlín Buenaventura y el pastor de la Iglesia protestante de esa misma ciudad, Santiago Pascoe. En mayo de 1873 Buenaventura escribió una carta dirigida a Santiago Pascoe. En ella hacía una invitación a debatir públicamente aquellos puntos en los que la Iglesia protestante difería de las creencias católicas. La misiva tuvo una respuesta inmediata y afirmativa por parte de Pascoe, aunque con algunas condiciones.[47] Finalmente

gen María y los santos, se establece una clara diferencia entre utilizar imágenes en el culto (práctica generalmente aceptada), a rendir culto, de cualquier índole, a las imágenes. Este criterio distingue al anglicanismo tanto de las tradiciones protestantes como de las católicas y ortodoxas en lo que al tratamiento de las imágenes religiosas se refiere.

[47] Santiago Pascoe principiaba por aclarar que la idea de la reunión no pudo haber sido sugerida por ningún miembro de la Congregación Evangélica, como lo afirmaba Buena-

se decidió que el debate se llevaría a cabo a través de correspondencia entre ambos y que más tarde las cartas serían publicadas.

En la primera misiva tanto Pascoe como Buenaventura reconocen que el origen de las diferencias entre protestantes y católicos se encuentra en la interpretación que hicieron los llamados Padres de la Iglesia de las Sagradas Escrituras, interpretación defendida por los católicos y debatida por los reformadores cristianos del siglo XVI. Pascoe comenzó señalando que no eran pocas ni pequeñas las diferencias entre "la religión de Jesucristo y la religión de la Iglesia Romana". A lo que Buenaventura respondió que esas diferencias tenían sus orígenes en el momento en que "infinitas sectas que se contradicen a sí mismas, y pretenden ser de Jesucristo, fueron apareciendo en el siglo diez y seis, y subdividiéndose a su agrado, ínterin que la Iglesia de Jesucristo, Católica, Apostólica, Romana, fundada por los Apóstoles que acreditaron su misión divina con milagros, ha permanecido inalterable sosteniendo los mismos principios y las mismas verdades".[48] Con estas palabras Buenaventura deseaba destacar que las divisiones generadas en el interior de las iglesias protestantes eran ya una razón suficiente para desacreditar la veracidad de sus fundamentos doctrinarios. Mientras que la Iglesia católica, fundada por los apóstoles, tal y como lo ordenara Jesucristo antes y después de su resurrección, no había sido modificada en sus principios doctrinales.

Pascoe respondió que si en el siglo XVI hubo hombres que se separaron de la Iglesia romana, fue porque comprendieron que ésta estaba "fundada sobre tradiciones y fábulas", como la cuestión de la transubstanciación eucarística, institucionalizada a través del rito de la Santa Misa, la invocación, veneración y creencia en la intercesión de la Virgen María y de los santos y el culto a las reliquias e imágenes religiosas. Con ello, el pastor protes-

---

ventura en su carta de invitación, dado que "nunca hemos querido incitar a nadie a entrar en discusiones". Por otra parte, Merlín Buenaventura había hecho la invitación para que la conferencia se realizara dentro de las instalaciones del curato de la parroquia de Toluca en la cual fungía como párroco. Sin embargo, Santiago Pascoe no aceptó tal propuesta y sugirió que fuera en alguna casa o salón público de la ciudad. También solicitó que la discusión fuese bajo el conocimiento de las autoridades civiles de la ciudad. *Discusión*: *¿Es la Iglesia Romana la Iglesia del Anticristo o no?*, 2a. ed., México, Impresa por The Religiuos Tract Society of London, 1873, pp. 1-6.

[48] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 4.

tante entraba de lleno al tema de la iconodulia, que a juicio del pastor era practicada por la Iglesia católica, afirmando que "Jesucristo nos enseña que el culto de las imágenes es cosa *que él aborrece y su alma abomina*, pero la Iglesia Romana manda a todos sus creyentes que adoren a palos, trapos y huesos viejos".[49]

Para el protestantismo el asunto del sacramento eucarístico estaba íntimamente ligado al de las imágenes religiosas, en el entendido de que el culto que se confiere a uno y otros es teniendo presente imágenes escultóricas o símbolos, dando con ello muestras de idolatría. Así, la discusión sobre la legitimidad de la presencia de imágenes religiosas y del culto conferido al Santísimo Sacramento fue de las más controversiales por ambas iglesias.

La imagen del cáliz (la hostia consagrada sobre una copa de vino) es, según la liturgia romana, la representación más viva de Jesucristo, pues su cuerpo, sangre, alma y divinidad están presentes en el Santísimo Sacramento por medio de la transubstanciación. Por tanto, al rendir culto a la Eucaristía se está rindiendo culto a Jesucristo. La legislación postconciliar para el Rito Latino determinó que el Santísimo Sacramento, ya sea en el tabernáculo o expuesto en el altar, debía ser objeto de adoración. De acuerdo con la liturgia cristiana, su presencia permanece en las especies sacramentales hasta que se pierde la apariencia de pan. Por lo que, de acuerdo con el ritual católico, a Cristo Eucarístico se le debe adoración y ésta se extiende a las Sagradas Hostias reservadas en el tabernáculo después de la Santa Misa. Estas últimas son co-objeto de adoración, pues están unidas con Cristo en unidad de sacramento. A diferencia de las imágenes religiosas de la Virgen María y de los santos, al Santísimo Sacramento se le tributa culto de latría.[50] Cabe recordar que la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, nacida por obra de algunos miembros de la Compañía de Jesús en el siglo XVII, fue retomada nuevamente por los jesuitas en el siglo XIX justamente para contrarrestar los ataques de las iglesias protestantes contra el sacramento eucarístico, pues en la veneración del Corazón sangrante de Cristo se venera a la Eucaristía.

Para responder a la acusación de que la Iglesia católica practicaba idolatría a través del oficio de la Santa Misa, haciendo creer a los fieles que el

[49] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 43.
[50] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Colombia, Librería Juan Pablo II, 1992, pp. 305-327.

pan y el vino eran el cuerpo y la sangre de Cristo cuando eso, según los protestantes, no es más que un signo al que se adora, Buenaventura retomó las palabras de San Juan en los capítulos 6 y 15, tomadas de una Biblia protestante editada en 1864, para sostener que el ritual de la Sagrada Eucaristía fue institucionalizado por el propio Jesucristo con el propósito de instaurar una "unión moral" entre los hombres y Dios a través del recuerdo de su sacrificio, y que era el espíritu de sus palabras y de su muerte lo que se conmemoraba durante la celebración eucarística. Además, escribió Buenaventura, si "la Eucaristía fuera un signo, sería nula la redención del hombre", dado que la redención de toda la humanidad estaba vinculada a la muerte real de Jesús sobre la Cruz y al derramamiento de su sangre y no a un acto simulado.[51] Pero para Pascoe, tal explicación era más que confusa. Sugería entonces a Buenaventura que revisara nuevamente el capítulo 6 de San Juan, en donde se describe el milagro de la multiplicación de los panes, advirtiendo que si las gentes seguían a Jesús era porque éste les estaba proporcionando un pan material, pero enseguida Jesús "les habla de un pan espiritual que les ofrecía" a través de sus palabras. Por lo tanto, quedaba claro, según Pascoe, que "todo el discurso tiene por objeto el quitar las ideas de sus oyentes de cosas materiales, y fijarlas en cosas espirituales".[52] Pascoe fue mucho más enérgico todavía al hablar del ritual de la Santa Misa afirmando:

> La MISA de la Iglesia Romana es un insulto al sentido común de las gentes: es IDOLATRÍA de la clase más baja; es MENTIRA porque afirma que hay lo que no hay; es una BLASFEMIA contra Dios.[53]

Sin hacer mención al concilio de Letrán del año 1215, en que se instaura teológicamente el término transubstanciación, Buenaventura explicaba que durante la ceremonia de la Misa, el sacerdote, por medio de su investidura y a través de sus palabras, consagraba la sustancia del pan y del vino convirtiéndolos en el cuerpo y la sangre de Cristo "sin perder nada de su esencia" y "ocultándose este misterio bajo los accidentes sacramentales

[51] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 68.
[52] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 42.
[53] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 43.

de un modo enteramente milagroso". Haciendo referencia al capítulo 6 de San Juan, Buenaventura afirmaba que las palabras mismas de Jesucristo hacían referencia a los "efectos que debía producir en el alma la profesión de sus mandatos, y a los resultados espirituales de la asunción eucarística". Pero, afirmaba Buenaventura, más allá de la negación que hicieran los cismáticos, los protestantes, o quien fuere, de la doctrina eucarística, ésta es una verdad de fe, por tanto, escribió: "aun cuando se hubieran marchado todos, permanecería la misma verdad".[54] Además, sostenía que frente a la imposibilidad de comprender "los conceptos textuales, claros y terminantes de las santas escrituras, que prueban la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía", los incrédulos habían optado por negarla. Concluyó explicando que no podía decirse que los católicos son idólatras porque, según palabras del Antiguo Testamento, no era lo mismo los sacrificios que realizaban los paganos, que el sacrificio eucarístico durante la celebración de la Santa Misa, dado que los primeros ofrecían sus actos al demonio y los católicos a Dios; y que no podía creerse más a Calvino o a Zwinglio que a las palabras de Jesús.[55]

El propio Buenaventura puso sobre la mesa de discusión dos de los temas doctrinales de mayor controversia sobre los que los reformadores del siglo XVI basaron su argumentación para separarse de la Iglesia católica: la invocación e intercesión de la Virgen María y de los Santos y la veneración de las reliquias. Sobre la invocación de la Virgen y de los Santos, Buenaventura insistía, como hiciera en la contestación a los calendarios protestantes, que aun cuando efectivamente Dios prohibió en el Antiguo Testamento la producción de toda clase de figuras, esas "disposiciones fueron condicionales" dado que "los judíos eran inclinados a la idolatría… mas nosotros no adolecemos de la enfermedad de los hijos de Israel". Según Buenaventura, el católico sabe que "Sólo a Dios se debe adorar, y el culto de las imágenes no es propiamente tal, sino un respeto, un honor, un homenaje por lo que representan".[56]

De igual forma ocurrió con la acusación sobre la veneración de las reliquias. Aun cuando, dice Buenaventura, desde los primeros siglos del

[54] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 69.
[55] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 71.
[56] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 73.

cristianismo éste fue atacado con manifestaciones iconoclastas y en sucesivos momentos a lo largo de la historia de la Iglesia católica esas mismas manifestaciones se repitieron, nunca los católicos habían dejado de sentir el deseo de agradecer espontáneamente, por medio de la conservación y devoción de los restos, de quienes hubieran padecido "con su sangre las verdades de la fe y edificaron al pueblo católico con esclarecidas virtudes, con actos de piedad y abnegación por imitar a Jesucristo". En cuanto a la intercesión de la Virgen María y de los santos, Buenaventura hacía referencia a citas bíblicas con el objeto de demostrar que las llamadas por protestantes "fábulas de la Iglesia Romana", estaban sustentadas en las Sagradas Escrituras.[57]

La respuesta de Pascoe en relación con el tema de las imágenes religiosas no pudo ser más contundente:

> Lo que fue idolatría en siglos pasados es idolatría hoy, y la ley de Dios prohíbe, expresamente, el inclinar el cuerpo en honra de imágenes, sean semejanzas de cosas en el cielo, o en cualquier lugar. La ley de Dios nunca ha sido derogada; existe hoy en todo su rigor.
>
> La adoración que Dios busca es "en espíritu y en verdad" y la adoración por medio de cosas materiales, como cruces o imágenes, es la base de toda religión fanática y supersticiosa.[58]

Además, según Pascoe, no se podía culpar sólo a la ignorancia y superstición de los indios cuyo estado era responsabilidad de la difusión de las creencias de la Iglesia romana, dado que lo mismo se ven ese tipo de manifestaciones en indios que en "personas ilustradas y ricas". El culto a las imágenes que la Iglesia católica de Roma había establecido era, en palabras del pastor presbiteriano de Toluca, "una de las notas más señaladas de la APOSTASÍA". Lo mismo ocurría con la invocación e intersección de la Virgen María y de los Santos. Igual que Buenaventura, Pascoe ofreció múltiples citas bíblicas para demostrar el sentido contrario de los argumentos expuestos por el sacerdote católico. Además lo acusó de tergiversar las palabras de las Sagradas Escrituras, dado que lejos de estimular la invocación

[57] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 74.
[58] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 108.

a otros seres lo único que mencionan es "la obligación y privilegio de cada Cristiano a orar a Dios por todos los hombres". En todo caso resultaba un absurdo para el protestantismo tener que hacer uso de mediadores para llegar a Dios, siendo que Dios estaba en todos lados y podía escuchar a cualquiera; por tanto era definitivo "que la Virgen y los Santos de NADA SIRVEN absolutamente para alcanzarnos gracias de Dios, o para ayudarnos en nuestra salvación". Nadie, sólo Jesucristo tiene acceso a Dios y él es el único mediador entre los hombres y Dios.[59]

Buenaventura es repetitivo en sus argumentos. Esta vez sólo trata de responder a la acusación en torno a la responsabilidad de la Iglesia católica en la práctica del fanatismo y superstición de los indígenas mexicanos, las cuales, según Buenaventura, eran reminiscencias de las prácticas paganas existentes antes de la conquista española. Resaltaba que no era comparable la idolatría que practicaban los griegos en la Antigüedad clásica o la que practicaban los primitivos pobladores de América, con el culto que tenían los católicos de las imágenes religiosas, dado que la devoción manifestada a la Virgen y a los Santos para que intercediesen por los hombres era un homenaje dirigido a Jesucristo, Dios hecho Hombre. Y que si bien Dios es invisible ante los hombres, una vez "que salgamos de esta vida, le veremos con el espíritu".

Mención aparte mereció el tema de la Virgen María. Para Buenaventura, la imagen de la madre de Dios había sido la más difamada por el protestantismo. Hacía mención del folleto titulado *Retrato de María en los Cielos*; en él se cernían todos los argumentos en contra de la virginidad de María. Tanto el pastor presbiteriano como el sacerdote católico hicieron referencia a las Sagradas Escrituras. El primero explicaba el estado marital de María con José y su condición de madre no sólo de Jesús; mientras que el segundo argumentaba que José no había mantenido relaciones maritales con María ni antes ni después de casarse con ella, sabiendo que era la escogida para ser la madre del Salvador. Además, aseguraba Buenaventura, de que el hecho de ser nombrado Jesús como primogénito de María no significaba que hubiese tenido posteriormente otros hijos. A lo que Pascoe respondió que en la Biblia apenas se menciona el nombre de María, por

[59] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 108.

tanto no se explicaba cómo es que la Iglesia católica había instituido "la blasfema idolatría que se le tributa".

> Nosotros los protestantes no deshonramos a María en ninguna manera; le guardamos todo el respeto debido; pero no consentimos en colocarla en el trono que solamente el Divino Salvador debe ocupar.

En cuanto a si María tuvo o no más hijos, para los protestantes no tenía relevancia. Pues suponer que por el hecho de que María hubiese tenido relaciones maritales con José, su esposo, antes o después del nacimiento de Jesucristo es motivo de mancha y denigración, significaba conjeturar que todas las mujeres son sucias y están denigradas.

Acusaba Pascoe a los "romanistas" de haber propiciado la creación de mercaderías fuera de sus templos: consuelos, ritos, reliquias, velas benditas, bendiciones, indulgencias. Se pregunta con qué derecho la Iglesia derogaba la ley del segundo mandamiento que prohíbe el culto de imágenes.

> Los Romanistas dan verdadera adoración a sus Santos; creen que las imágenes mismas y reliquias obran milagros; rezan el Padre Nuestro a los Santos; y por una oración que elevan a Dios, elevan diez a la Virgen. ¡Y a estos insultos a la majestad de Dios, Ud. llama *corto obsequio*![60]

Pascoe es bastante irónico con el tema de las imágenes. Relata la velación que hicieron unos sacerdotes de las partes de una imagen de Cristo que apareció en una barranca. Acusa entonces a los propios sacerdotes de idolatría, diciendo que es eso lo que se enseña a los indios. Buenaventura deja de dar respuesta al tema de la invocación e intercesión de los santos. Tras la carta del 23 de julio de 1873, Buenaventura dejó de contestar las misivas del pastor Santiago Pascoe.

Los argumentos en contra de los usos que el catolicismo hacía de las imágenes religiosas por parte de los protestantes en el país estaban mucho más sustentados teológicamente, pues el protestantismo había logrado construir y enriquecer a lo largo del tiempo una teoría iconoclasta a dife-

[60] *Discusión: ¿Es la Iglesia Romana*, 1873, p. 109.

rencia del clero católico mexicano, cuyos argumentos eran circulatorios y repetitivos. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la clerecía mexicana se mantuvo fiel a la ortodoxia católica en relación con la veneración de las imágenes devocionales; no quisieron renovar sus argumentos por medio de la construcción de una fortalecida teoría de la imagen sacra.

CONTENIDOS DE LA PROPAGANDA ICONOCLASTA EN LA PRENSA PROTESTANTE

La prensa protestante comenzó a tener un auge importante a partir de los últimos años de la década de 1870. Los periódicos protestantes de mayor duración en la ciudad de México fueron *El Abogado Cristiano Ilustrado* (1877-1929), *El Evangelista Mexicano* (1879-1913), fundados por la Iglesia metodista en México; *El Faro* (1885-1913), fundado por la Iglesia presbiteriana y *La Buena Lid* (1892-1903), fundado por la Iglesia episcopal mexicana.

Por medio de la prensa, los grupos protestantes en México expresaron lo que percibían de la realidad nacional, expusieron sus propuestas para el desarrollo de un México moderno que rompiera con la herencia colonial, y presentaron las coincidencias con el proyecto de transformación de la cultura mexicana propuesto por los gobiernos liberales. Pero el objetivo central para los protestantes era convertir a sus publicaciones periódicas en una literatura de adoctrinamiento. Por lo tanto, sus contenidos eran esencialmente de esa naturaleza y, por eso mismo, mantuvieron siempre una línea de controversia religiosa con el catolicismo:

> [...] esperamos guardar la pluma fielmente con el fin de promover "la paz de Dios" entre los hombres, mientras nos esforzaremos en explicar y avanzar su verdad salvadora y conducir a nuestros lectores a buscar por sí mismos el gracioso auxilio del Santo Espíritu...[61]
>
> Hemos de hacer todo lo posible para ayudar y fomentar la causa evangelista en la gran República Mexicana.[62]

[61] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, abril de 1877.
[62] *El Evangelista Mexicano*, enero de 1879.

> [...] *El Faro* no omitirá esfuerzo ni sacrificio alguno para llevar su luz a la discusión razonada de las cuestiones religiosas, que tan poderosamente tienen que influir en el bienestar no solo temporal, sino eterno, del individuo, parte integrante de la familia, como ésta lo es de la sociedad y la Nación.
>
> El Credo religioso pues, que profesamos apoyados en argumentos irrefutables sostendremos, y para cuya propaganda no economizaremos esfuerzo ni sacrificio alguno [...][63]
>
> Al tomar la pluma para dirigirnos al público, recordemos lo que decía un predicador: [...] cuando considero la necesidad que el pueblo tiene de conocer y practicar las enseñanzas del divino Maestro, me siento impulsado a proclamarlas y a exhortar a mis hermanos a que no desprecien su propio bien rechazando el Evangelio.[64]

En aras de mantenerse sujetos a las disposiciones legales, era importante recalcar el espíritu de respeto y tolerancia que se pretendía que imperara en los escritos, y a partir de esos principios poder dialogar y exponer las razones de sus diferencias religiosas con el catolicismo. No obstante, la prensa protestante fue también una ventana de exposición del anticlericalismo, justificada en función del movimiento evangélico que declaraba "el derecho de cada persona para leer la palabra de Dios libremente, para acercarse a Dios por Cristo sin la intervención autoritativa de ningún hombre, y para adorar a Dios según el dictamen de su propia conciencia".[65]

En ese sentido, la prensa protestante estaba pensada para dos tipos de lectores. Por una parte, para quienes compartían la práctica del protestantismo bajo cualquiera de sus denominaciones. Y por otra, pretendía llegar al público católico y cumplir así con la esencia de su misión en México: presentar a una sociedad mayoritariamente católica una alternativa distinta para practicar la religión cristiana. Desde ese propósito de evangelización declarado por la prensa protestante, se puede pensar en la construcción deliberada de un proyecto de reforma religiosa en el país por parte de las diversas denominaciones protestantes que buscaban un espacio en la sociedad mexicana. Con el apoyo del Estado, la integración a sus filas de

[63] *El Faro*, enero 1 de 1885.

[64] *La Buena Lid*, octubre 1 de 1892.

[65] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, agosto de 1879.

ciudadanos de todos los sectores socioculturales y la posibilidad latente de expandir aún más su credo, los dirigentes protestantes emprendieron una importante campaña reformadora que pretendía "restituir a sus orígenes la antigua Iglesia romana" y con ello "disipar las tinieblas de la ignorancia y de la impiedad".

Entre los principales puntos doctrinales de controversia con el catolicismo y con la jerarquía eclesiástica mexicana expuestos en las páginas de los periódicos protestantes se encontraba la negación de tributar culto a la Virgen, a los santos, a sus imágenes y a sus reliquias. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, dentro de la prensa protestante imperó la acusación hacia los católicos de idólatras, inventores de leyendas, fanáticos e ignorantes manipulados por la clerecía romanista. Éstos fueron temas constantes y motivo de amplias disquisiciones.

"¿Es la Iglesia romana idólatra?"

Para las denominaciones protestantes que se asentaron en México el uso de las imágenes religiosas sólo era factible si tenía un fin didáctico o pedagógico. Los dos órganos periodísticos oficiales de la Iglesia metodista en el país: *El Abogado Cristiano* y *El Evangelista Mexicano*, así como *El Faro* de la Iglesia presbiteriana, hicieron uso de imágenes de contenido religioso como parte fundamental de sus textos.

El argumento iconoclasta protestante del siglo XVI se centraba esencialmente en que el culto conferido a las imágenes de la Virgen María y los santos era una costumbre impuesta por las jerarquías eclesiásticas, que había desviado la atención del culto a Dios y a Cristo. No obstante, en el entendido que éstas podían ayudar a analfabetas a entender los pasajes de las Sagradas Escrituras, las imágenes religiosas no fueron del todo rechazadas en algunas de las publicaciones protestantes. Asimismo, las imágenes introducidas en la prensa protestante en México tenían como objetivo llamar la atención del público en general:

> [...] he visto las paredes de las casitas tapizadas de periódicos desplegando aun sus hermosos grabados de escenas bíblicas y su lectura instructiva e interesante. Esto no me ha parecido falta de respeto, sino más bien una cosa natural y propia. Los papeles que habían cumplido su misión de dar gusto e instrucción

para su lectura, ya servían otro fin de utilidad, y los niños de la familia que todavía no sabían leer, desde su niñez se familiarizaban con sus grabados evangélicos, quizá aun haciendo del forro de su casa paternal el abecedario donde daban sus primeros pasos en el aprendizaje de las letras.[66]

Las imágenes que abarcaban páginas completas en *El Abogado Cristiano* y en *El Evangelista* eran complejos grabados bíblicos cuyo objetivo esencial era llamar a la curiosidad. Como ejemplo, vemos en la figura 17 la representación de la *Tercera tentación de Cristo* en la que el demonio se acerca a Jesús mientras ora en el desierto para ofrecerle el mundo terrenal, lleno de riquezas y sin tener que pasar por los sufrimientos en el Calvario, pero con la condición de que le rindiese adoración a Satanás. La imagen junto con la cita bíblica que acompaña al grabado son aprovechadas para hacer una analogía de los "vicios dominantes de la época", el éxito profesional, la ambición de riquezas, los excesos de cualquier tipo que se presentaban, según el editorialista, como una tentación para olvidar a Jesucristo y sus enseñanzas. De la misma forma, *El Evangelista Mexicano* introdujo imágenes del Antiguo Testamento: por ejemplo, el grabado de *Aman y Mardoqueo* del libro de Esther, realizado por Gustave Doré.[67] Se destaca en esta imagen la negativa de Mardoqueo de arrodillarse e inclinarse ante la presencia de Aman, nombrado príncipe por Asuero, rey de la India hasta Etiopía en esos tiempos, en el entendido que sólo a Dios debía reverencia y devoción[68] (figura 18).

La diferencia que los protestantes veían en el uso que ellos hacían de las imágenes, en comparación con los católicos, radicaba en que para las diversas denominaciones protestantes las imágenes no eran objeto de devoción sino exclusivamente de instrucción. Se argumentaba que mientras los protestantes mostraban dentro de su literatura en general escenas bíblicas con el objeto de representar el contenido de las Sagradas Escrituras, los católicos "adoraban" esculturas, estampas y múltiples formas figurativas de Cristo, de la Virgen María o de los Santos. Desde esa lógica, en las páginas de la prensa protestante en México encontramos grabados que presentan

[66] *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de agosto de 1906.

[67] Ilustrador, grabador y escultor francés que nació en 1832 y murió en 1883.

[68] Ester 3:4.

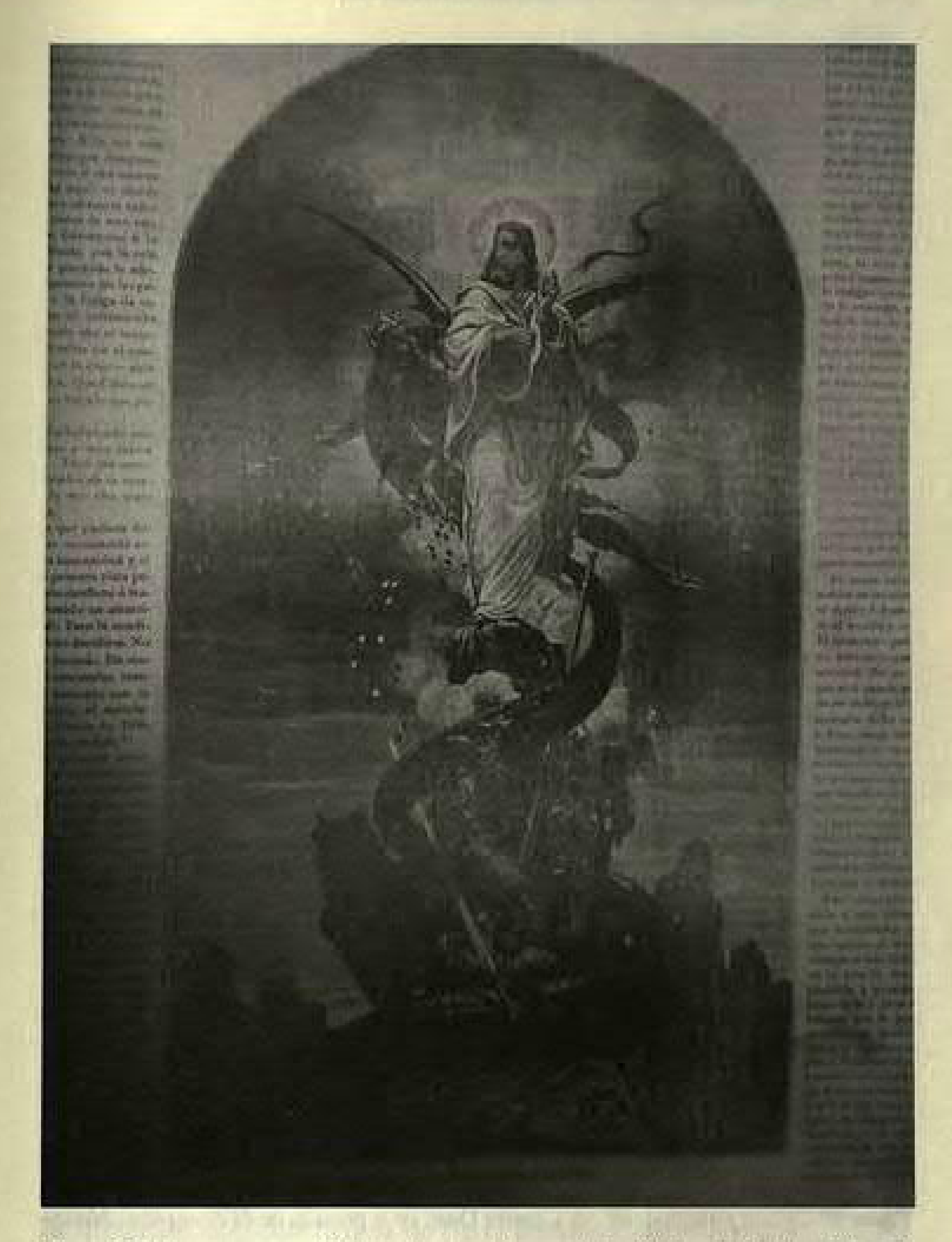


Figura 17. "La tercera tentación", grabado en la portada de *El Abogado Cristiano Ilustrado*, mayo de 1879.


EL EVANGELISTA MEXICANO
ILUSTRADO

Figura 18. "Amán *y* Mardoqueo", de Gustave Doré, en la portada de *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de febrero de 1895.

desde los pasajes más conocidos de la vida y Pasión de Cristo hasta escenas de los capítulos más complejos y menos populares del Antiguo Testamento. La mayoría de los grabados religiosos que vemos en *El Evangelista Mexicano* eran los realizados por Gustave Doré (1832-1883); también se encuentran reproducciones del pintor alemán Karl Müller (1818-1893). Además de los temas religiosos había grabados con otros contenidos que querían mostrar ciertas actitudes y comportamientos, como los grabados del alemán Ludwing Knaus (1829-1910) *Una buena profesora* (figura 19).

Si bien, *El Abogado Cristiano Ilustrado* inserta ilustraciones y grabados en sus páginas, la mayoría evita ser de referencia religiosa. Pero sobre el tema tiene algunos grabados del ilustrador inglés H. Fitzcook (figura 20). Sin embargo, la temática esencial de sus imágenes era paisajística, aunque continuando con su alianza discursiva con el liberalismo mostraban también imágenes de los héroes de la independencia o de Benito Juárez y Lerdo de Tejada, haciendo de alguna forma eco al proyecto liberal de honrar a los hombres que habían luchado por la construcción nacional e independiente de México (figura 21).

De igual forma el uso de la fotografía fue un recurso importante en las publicaciones periódicas protestantes. Presentaban regularmente fotografías de miembros, dirigentes o seguidores del protestantismo en el país, grabados de los avances de la presencia protestante en México, como la imagen de la Iglesia del Mesías, de la Misión Metodista Episcopal del Sur que se fundó en la parroquia de Amecameca, en el Estado de México, en 1881[69] (figuras 22 y 23).

Así, siguiendo la corriente reformista menos radical en el tema de las imágenes religiosas, los protestantes en México veían en ellas un complemento útil y eficaz para ilustrar la palabra de Dios, mostrar su postura ideológica en política y los avances de su presencia en el país. Sin embargo, concientes del poder que las imágenes ejercen sobre la imaginación de los individuos, rechazaban la idea de excitar la devoción de los fieles a través de imágenes o símbolos. En ese sentido, únicamente aceptaban el uso de las imágenes religiosas dentro de cierta literatura, como la prensa y tal vez algún libro doctrinal, pero las imágenes debían procurar ser fieles testimonios del Evangelio. No aceptaban el uso de estampas religiosas, crucifijos,

[69] *El Evangelista Mexicano*, marzo de 1884.



Figura 19. Grabado del ilustrador alemán Ludwig Knaus. *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de marzo de 1908.



Figura 20. "José vendido a los egipcios", de H. Fitzcook, en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo IV, núm. 10, enero de 1881.



EL EVANGELISTA MEXICANO ILUSTRADO

NASHVILLE, TENN.

Figura 21. *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de septiembre de 1895. Es un número especial en el que se hace referencia a los principales héroes de la Independencia e introduce un poema de alabanza. Este número presenta también un artículo de Emilio Fuentes y Betancourt en el que aborda la excomunión impuesta a Miguel Hidalgo tras su aprehensión, destacando el maltrato, físico y moral, de la jerarquía eclesiástica.



Figura 22. Miembros de la Conferencia General celebrada en la ciudad de México. *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de marzo de 1906.



Figura 23. El Templo del Mesías en la parroquia de Amecameca. *El Evangelista Mexicano*, marzo de 1884. En el pie de página se destaca que, como ese templo, se habían fundado otros en San Agustín Atlapulco, Ayotla, Xochiaca, Santa María Tlalmimilolpam, Tulyahuaco y Alpuyeca.

rosarios o las imágenes escultóricas dentro de los templos, en los hogares o como objetos de portación cotidiana.

La teoría iconoclasta fue un contenido constante en el interior de la prensa protestante. La devoción conferida por los católicos a las imágenes religiosas era duramente cuestionada. Se afirmaba en los artículos periodísticos que la costumbre de tener crucifijos en todas las casas o retratos y esculturas de la Virgen, del Salvador, de los mártires y confesores, junto con la tradición de arrodillarse "ante un montón de míseros despojos humanos", no eran más que prácticas que habían corrompido al cristianismo haciéndolo permanecer en el paganismo, pues "únicamente cambiaron unas estatuas por otras". La prensa metodista en México afirmaba que el culto a la cruz "y aun la costumbre de orar con los brazos abiertos, fueron tomados del paganismo".

Los autores protestantes en general se remitían a las citas bíblicas en las que, a juicio de la tradición luterana, se descalificaba y prohibía la veneración y culto a cualquier imagen.[70] La lectura de dichas citas del Evangelio debía ser una prueba contundente para los mexicanos de la idolatría practicada por los cristianos fieles a Roma; sin embargo, frente al arraigo de la tradición del culto a las imágenes en la sociedad mexicana, herencia del catolicismo que llegó con los españoles, se hacía necesario, para los escritores protestantes, fundamentar aún más los argumentos opuestos a tales prácticas.

Se insistía en que "el catolicismo romano es una mezcla del cristianismo y del paganismo o idolatría", dado que está compuesto, según la tradición teológica protestante, por dogmas y prácticas religiosas idolátricas establecidas por "los hombres que han fungido como papas o en concilios". De esta forma, la historia de la Iglesia católica era para el protestantismo una prueba fiel de sus aseveraciones iconoclastas. Primero, afirmaban, se transformaron los lugares de culto en espacios sagrados:

> En el tiempo de las persecuciones de Nerón, Domiciano, Trajano y otros emperadores de Roma, mucho menos podían considerarse como sagrados los lu-

[70] En noviembre de 1887 *El Faro* publicó un artículo titulado "Lo que dice la Biblia respecto de la idolatría" en el que se presentan diez citas del evangelio en torno a la prohibición del uso de las imágenes religiosas. Cita al Éxodo, Levítico, Deuteronomio, Isaías, Ezequiel y Jeremías. *El Faro*, noviembre 15 de 1887, p. 176.

gares de las reuniones cristianas, porque en muchas partes y tiempos no eran lugares fijos; hoy era el sótano de una casa, mañana la espesura de un bosque, otra vez una cueva en las montañas, y en otras ocasiones las catacumbas [...][71]

En el recuento histórico de la historia de la doctrina que fundamentaba el catolicismo, presentado en la prensa protestante en México, se argumentaba que tras el establecimiento de templos oficiales se pretendió hacer, en distintos momentos de la historia, de la propia imagen de Jesús un ídolo por medio de la adoración a la cruz, a la hostia, al cáliz, a la eucaristía, y en los últimos tiempos a la imagen del Sagrado Corazón, olvidando el verdadero significado de su presencia en la tierra. Para las diversas denominaciones protestantes la imagen que debía tenerse de Jesús tenía que estar alejada de los sentidos externos y "más cerca del espíritu", puesto que lo importante de la vida de Jesucristo era su doctrina, sus virtudes y sus obras de misericordia y era esa imagen, más mental que física, la que debía tenerse delante del espíritu.[72] Por tanto, impetraban los articulistas protestantes, cuando se pronunciaba una oración hacia Jesucristo no era necesario arrodillarse delante de "una figura material en forma de cruz, así como de cualquiera otra", o "usar cerca de su corazón una cruz de plata u oro consagrada por el Papa o algún sacerdote" dado que lo esencial era tener presente "la idea espiritual (que envuelve la muerte de Cristo en la cruz, por los pecadores)", así como estar en comunión con Dios mediante la rectitud de las obras de cada individuo.[73]

Desde esa perspectiva doctrinal, resultaba importante para los autores de la prensa protestante contrastar la justificación histórica que hacían los católicos para el uso de las imágenes religiosas, diferenciando a las imágenes cristianas de los ídolos paganos y, por otra parte, la que hacían los protestantes para su rechazo, arguyendo que eran lo mismo. Con ello se pretendía mostrar a los fieles católicos en México que la Iglesia católica romana había impuesto una religión fundamentada "en ritos y ceremonias divorciados de la espiritualidad". En algunos artículos se llega incluso a comparar la religión budista o hinduista con el catolicismo haciendo

[71] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.
[72] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.
[73] *El Evangelista Mexicano*, junio de 1879, p. 23.

un relato comparativo entre las ceremonias que se realizaban en torno de algunas imágenes de culto en esas religiones y las que eran realizadas por los católicos, mostrando incluso grabados que explicaban vivamente los contenidos textuales. De esta forma es como se presentaban los argumentos iconoclastas e iconódulicos a la sociedad mexicana. Los autores de la prensa protestante concluían al respecto:

> [...] los verdaderos adoradores adoran al Padre de una manera intelectual, racional y sincera. Cualquiera otra forma que el individuo elija para expresar su sentimiento religioso, tiene que ser necesariamente una de tantas que pervierten este sentimiento y causan su degradación intelectual y moral.[74]

En ese sentido, para los protestantes en México fue importante mostrar a los mexicanos que muchas de las imágenes religiosas que se veneraban en el país eran justamente una mezcla de cultos prehispánicos con ceremonias "romanistas". En torno a la aparición de las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el Cristo de Totolapan, el Señor de Chalma, entre un centenar de imágenes de devoción cristiana que se encontraban en prácticamente todo el territorio nacional, se había construido, de acuerdo con los articulistas protestantes, todo un sistema económico y social cuyo objetivo principal –aseguraban– había sido sostener a la corona española primero y al papado después. Se explicaba que, aunque muchos de esos lugares fueron explotados por los españoles, la Iglesia católica de Roma había logrado establecer un sistema que seguía proporcionando importantes recursos a las iglesias locales. Así, describían lo que pasaba, por ejemplo, con el Santuario del Señor de Chalma:

> Se habrá notado que según la descripción anterior [se describe detalladamente la construcción arquitectónica del templo y la forma en la que fue decorado el interior], el santuario del Señor de Chalma era poco menos que una mina de plata. Probablemente no es la misma en la actualidad, pero tiene la suficiente para formarse de lo que ha hecho entre nosotros la idolatría que sostiene el falso sistema del romanismo.

[74] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de septiembre de 1895.

¿De qué manera, se preguntará, se ha conservado al través del tiempo ese culto y esa pompa idolátrica? De la manera más sencilla, es decir, por medio de maravillas y prodigios obrados por la virtud del Señor de Chalma; por la relación de tales portentos, que adoptó la ciega credulidad de los indígenas, y que es también la de otros fanáticos y supersticiosos.[75]

De acuerdo con el protestantismo, la imposición de este tipo de manifestaciones religiosas había traído consigo la era de incredulidad en que vivían las sociedades modernas. Para los protestantes los únicos responsables del indiferentismo religioso eran los miembros de la Iglesia católica de Roma, que insistían en sostener un sistema basado en el establecimiento de una inmensa jerarquía eclesiástica haciendo que "la salvación de unos dependa de la voluntad o capricho de otros". Pero los nuevos tiempos estaban haciendo ver a los hombres la esclavitud de conciencia a la que habían estado sometidos provocando con ello una gran desilusión religiosa:

No cabe duda que existe en la sociedad una clase muy numerosa de personas que exteriormente observan el reglamento de la Iglesia romana y cumplen con sus prácticas aunque se ha apoderado de ellas un espíritu de completa indiferencia religiosa. No tienen fe en los llamados sacramentos y misterios de la Iglesia, rechazan en su íntima conciencia muchas de sus doctrinas y dogmas, y los pretendidos milagros y apariciones de santos les parecen absurdos y ridículos. Su asistencia y participación en los actos del culto son motivados del temor de perder su posición, de poner en peligro sus intereses materiales, o de acarrearse molestias y persecuciones en el seno de la familia o en su círculo social. Su devoción es fingida; en su corazón no existe más que una completa indiferencia.[76]

Los disturbios iconoclastas que se llegaron a dar en algunas poblaciones de la arquidiócesis de México se presentaron en las páginas de la prensa protestante como prueba del impacto que estaban teniendo las diversas denominaciones protestantes en el país. Así, por ejemplo, se hace mención de la destrucción de trescientas imágenes en un poblado de la arquidiócesis –no se hace referencia al nombre de la población– y de la ocupación

[75] *El Evangelista Mexicano*, marzo 1 de 1883.
[76] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, febrero de 1880.

que se hiciera de los templos católicos "en donde antes se celebraban las ceremonias idolátricas de los romanistas. Los habitantes de ese pueblo han removido y destruido voluntariamente sus ídolos cuando recibieron la luz del Evangelio, y ahora son protestantes...".[77] O la destrucción que hiciera un miembro de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur junto con otro de la Iglesia Independiente Mexicana, mejor conocida como Iglesia de Jesús, de varias imágenes que se encontraban en el templo de Atlapulco, en Chimalhuacán Atenco. El maltrato y destrucción de las imágenes se había realizado durante la celebración de una ceremonia religiosa del pueblo.[78] No obstante que hubo otros casos de iconoclastia en la arquidiócesis de México, la intolerancia de los católicos traducida en varias muertes de protestantes o encarcelamientos injustificados a los mismos propiciaron una mayor cautela en la exposición de las ideas iconoclastas por parte de los ministros, de las misiones y de la propia prensa protestante, pronunciándose en contra de actos iconoclastas, pero sosteniendo su rechazo al culto conferido a las imágenes religiosas:

> Los protestantes insisten en la obediencia a la ley del país, y por la mantención del buen orden social; protestan contra el crimen, sea quien fuere el que lo cometa, protestante o romanista. Desean el abandono de la idolatría, para que se tribute culto y homenaje al Verdadero Dios, al único que puede ayudar, elevar y salvar al hombre. Pero no desean que se logre esto por medio de la fuerza brutal. No procuran convertir a nadie por la fuerza, como lo hicieron los conquistadores romanistas.[79]

Más que incitar a la destrucción de imágenes religiosas, la prensa protestante en México publicaba artículos que mostraban "el peligro" que podía representar la realización de ciertos rituales o celebraciones religiosas católicas, la falsedad de las apariciones sobrenaturales o el uso político que le daba la Santa Sede a ciertas imágenes religiosas. La prensa protestante se propuso esencialmente desprestigiar las centenarias creencias de las imágenes crísticas, de los santos y de la Virgen María bajo sus múltiples advocaciones.

[77] *El Evangelista Mexicano*, septiembre de 1879.
[78] *El Evangelista Mexicano*, junio de 1880.
[79] *El Evangelista Mexicano*, junio de 1880.

El Sagrado Corazón de Jesús:
"forma regente del culto católico-romano"

Para el protestantismo la Iglesia católica romana había propiciado entre los fieles cristianos el olvido de la esencia del significado del sacrificio de Jesús con su muerte al "inventar" cualquier cantidad de signos y ritos confusos. La idea de la transubstanciación, la celebración de la Misa, el Sacramento Eucarístico, las ceremonias de la llamada Semana Santa, entre otras, eran todos, de acuerdo con la doctrina protestante, rituales y signos que "sobreponen las formas a lo espiritual", exceso de formalismos que provocaron el cisma religioso en el siglo XVI y cuya persistencia amenazaba con un cisma similar en el siglo XIX. Así, cuando en 1875 Pío IX concedió la consagración de la Iglesia católica al Sagrado Corazón de Jesús, los protestantes vieron en dicho acto y en la imagen crística la creación de una "nueva leyenda" que pretendía emblematizar la resistencia de la Iglesia católica contra la integración de las ideas liberales que proponían la separación de la Iglesia y el Estado en muchas naciones.

En un artículo de *El Abogado Cristiano* que reseña un libro intitulado *Santos y milagros modernos y de las Edades Medias* se presentaba la idea de una politización de las imágenes religiosas por parte de la institución católica. En el caso de la construcción de la historia de la aparición de Cristo a la monja Margarita María Alacoque, que diera motivo a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús a finales del siglo XVII, se encontraban, como en muchos otros complejos devocionales en el pasado, miembros de la Compañía de Jesús, considerada por los protestantes la orquestadora del proyecto de restauración eclesiástica en el mundo católico.

> La inteligencia de la Iglesia romana ha estado del todo sujeta a una compañía de fanáticos; la superstición ha sido invocada para despertar la discordia en las naciones, la guerra en Europa; y a Pío IX, sea débil o vano, se le ha persuadido a sancionar los caprichos más disparatados de los jesuitas. Él fue el primero que incorporó la adoración del "Sagrado Corazón" en las doctrinas cardinales de la Iglesia infalible.[80]

[80] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.

Según Eugenio Lawrence, autor de la reseña aparecida en el periódico metodista, en el libro *Santos y milagros* se señalaba que como respuesta a los ataques que hicieran en el siglo XVII los protestantes y jansenistas contra la Iglesia católica en Francia, la Compañía de Jesús impulsó la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. En la construcción de su imagen sacra integraron precisamente los elementos teológicos que más rechazaban los protestantes, a saber, el dogma eucarístico, la incitación de una piedad exacerbada a través del recuerdo vívido del sufrimiento de Jesús durante la Pasión y, fundamentalmente, la proyección de la fastuosidad en el interior de la institución eclesiástica. Durante mucho tiempo, afirma el autor de *El Abogado Cristiano*, "muchos prelados franceses consideraban dudosa y aun inaceptable esta leyenda y culto"; sin embargo, por instancias de la Compañía de Jesús "la adoración del Sagrado Corazón por fin ha llegado a ser la forma regente del culto católico-romano en la Iglesia en Francia" y amenazaban, dice Lawrence, con expandir su devoción a otras naciones.[81]

Una de las críticas fundamentales del protestantismo a la Compañía de Jesús era la construcción de un "sistema donde todo se vuelve forma, donde se habla más a los sentidos que al alma". Por eso, la Santa Sede, principalmente bajo el papado de Pío IX tan "afecto a las exterioridades", había solicitado el apoyo de los jesuitas para la construcción de un proyecto devocional que captara la atención total de los fieles. En ese sentido, el reclamo de los protestantes a Pío IX radicaba en su empeño por separar a las iglesias, por mantener los privilegios materiales de antaño y, sobre todo, olvidarse de "la doctrina de la justificación por la fe en Jesucristo" creando ídolos nuevos en nombre de Dios:

> La Iglesia Romana está obcecada. No quiere adoptar la admirable sencillez de la Iglesia Primitiva y por defender sus ceremonias y sus tradiciones, sería capaz de crucificar a Cristo si viniese otra vez al mundo.[82]

Dada la forma en la que se había estado desarrollando la difusión de esta imagen religiosa, afirma el reseñista de *El Abogado Cristiano*, el Sagrado Corazón de Jesús "es una devoción que está de moda entre nobles y

[81] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.
[82] *El Evangelista Mexicano*, febrero 15 de 1883.

ricos". Señalaba que con el propósito de llegar a las mentes de la niñez y de la juventud de ese sector social, se habían creado en Francia las escuelas católicas del Sagrado Corazón de Jesús dirigidas por jesuitas y, afirmaba el autor, esas mismas instituciones empezaban a expandirse en América. Pero lo que más intranquilizaba a Lawrence era el aparato de imposición que, según él, se encontraba detrás de la devoción cardícola. Cuando las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII y principios del XIX propiciaron el desplazamiento del poderío de la Iglesia romanista en todo lo posible por el Estado, la Compañía de Jesús comenzó a construir nuevas bases doctrinarias que permitieran la restauración de la Iglesia católica:

> El Sagrado Corazón ha llegado a ser el símbolo de un partido político comprometido a extirpar la herejía, restituir el poder temporal del Papa, y restaurar a los Borbones en Francia. Es la señal de guerra y de muerte al partido progresista.[83]

Asimismo, en *Santos y milagros modernos* se sugiere que la estrategia de la Iglesia católica para recuperar su poder cubre distintos flancos. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús no es la única imagen que lucha por "deshacer todo sistema nacional de educación y tener a todos los hombres sujetos al Papa"; a lo largo de la historia de la Iglesia católica –aseguraba el autor– se habían construido otros milagros para mover las conciencias de los sectores de las sociedades menos favorecidos y más ávidos de milagros que les permitieran esperanzarse en la posibilidad de salir de la miseria. Por eso, siguiendo los argumentos protestantes, la institución eclesiástica, ante una nueva situación de crisis recurría, como tradicionalmente lo había hecho en otras ocasiones, a la imagen devocional de la Virgen María.

El nuevo reinado de María

Para los protestantes, las múltiples historias sobre apariciones de la Virgen María a lo largo del siglo XIX no eran más que la mezcla de un fin político con el sostenimiento de un culto idolátrico, dado que en todas las apariciones –y "casualmente" la mayoría en territorio francés el cual protagonizó

[83] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.

desde finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX la lucha ideológica más crítica contra el Papa– la Virgen hacía mención al restablecimiento del papado y a la declaración del reconocimiento dogmático de su concepción inmaculada:

> Los adoradores al Sagrado Corazón se unieron al culto de la Señora de la Saleta. Con un frenesí de celo patriótico y religioso los ultramontanos hostigados por las vicisitudes de 1870, elevaron sus desesperadas súplicas a la Virgen para que descendiera una vez más a fin de rescatar a la Francia y restaurar el papismo temporal.[84]

La defensa del papado que hizo la Virgen María en sus diversas apariciones iba directamente en contra de los Estados liberales que proclamaban la separación de la Iglesia y el Estado, y su presencia bajo la imagen de la Inmaculada Concepción contra la nueva asonada del protestantismo. La Reforma religiosa del siglo XIX consideraba que el "sistema papal" pretendía recuperar su antiguo poderío a través de la sujeción de todas las iglesias católicas locales a la Santa Sede y en el grado de difusión que se pudiera hacer "del culto a los santos y particularmente el de María, para la imaginación humana", haciendo de ella "una deidad femenina" mucho más fortalecida que en épocas anteriores.[85]

Remitiéndose a las Sagradas Escrituras, los escritores en la prensa protestante en México argumentaban que el culto a María había sido introducido por "una Iglesia corrompida" cuyo único propósito era luchar por mantener a los pueblos engañados, puesto que en el Evangelio únicamente se hace mención de María como la madre de Jesús, elegida para proporcionar la naturaleza humana del hijo de Dios, porque:

> [...] diremos que no hay error más craso que el de hablar de María como "Madre de Dios". Además de ser esta una blasfemia, es una herejía doctrinal peor que el arrianismo que dividió a la Iglesia primitiva.[86]

[84] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, marzo de 1878.
[85] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de marzo de 1895.
[86] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de marzo de 1895.

Más herejía aun cuando, según los autores protestantes, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, Dios prohibió "adorar y rendir culto a cualquiera criatura, sea la que fuere en vez de a Dios, el Creador".

En México resultaba primordial esclarecer todas aquellas ideas que, a juicio de los protestantes, habían sido introducidas por la Iglesia católica para convertir a María en la imagen rectora del catolicismo:

> Si desde que nuestra muy amada patria fue conquistada por los españoles, los mexicanos han vivido en un error hasta el día de hoy, esta es la razón para que siga conservándolo, y con el mismo argumento podríamos sostener e invocar los nefastos tiempos de nuestra gentilidad; y así podrán sostener sus aberraciones hasta los judíos y los mahometanos.
>
> Tengamos un poco de amor a las verdades religiosas, y evitemos que en lo sucesivo se arrodillen nuestros hijos a los pies de María, para que lo hagan solamente a los pies de Jesucristo, que al fin y al cabo, católicos y protestantes, convenimos en que Cristo es nuestro Redentor; y realmente no fue María la que murió en la cumbre del Gólgota por redimir a los pecadores, sino Jesucristo [...][87]

Para los protestantes, extranjeros o mexicanos, es decir, los recién convertidos, el país se encontraba viviendo una crisis política justamente por la lucha por terminar con un pasado lleno de ataduras y fanatismos y un porvenir de progreso religioso, social y económico. En ese sentido, era necesario desaparecer "el absurdo sistema del romanismo" que lo único que pretendía era mantener sojuzgadas a las poblaciones a través de "esas fábulas milagrosas" cuyo protagonista principal era la Virgen María.

Los protestantes comprendieron pronto que María, bajo la multiplicidad de sus advocaciones en el país, más que cualquier otra imagen crística o de algún santo, se había convertido en el emblema de un proyecto de recuperación eclesiástica nacional. El proyecto consistía básicamente en incrementar la devoción mariana entre los fieles. Por eso, uno de los objetivos esenciales dentro de la prensa protestante en México era esclarecer la forma en la que había penetrado en las sociedades lo que ellos denominaban la "mariolatría".

[87] *El Evangelista Mexicano*, febrero 15 de 1883.

Los controversistas de la prensa protestante tuvieron que tomar en cuenta varios elementos para abordar el tema de la Virgen María: la profunda tradición del culto mariano en el país, el respeto a las leyes de tolerancia religiosa, el temor de acrecentar la imagen de herejes y provocadores que el clero nacional se estaba encargando de difundir entre los fieles católicos y, finalmente, evitar las agresiones físicas entre católicos y protestantes. Frente a todo eso resultaba complicado exponer los principios doctrinales del protestantismo que rechazaban el culto a la Virgen María; sin embargo, encontraron otro tipo de argumentaciones que evitaban herir susceptibilidades. Presentaban anécdotas de accidentes ocasionados por el fervor de los fieles durante las peregrinaciones a algún santuario mariano o durante la ceremonia religiosa dentro de un templo o en algún hogar, como el incendio que se presentó en la casa de una familia acaudalada de la ciudad de Guadalajara durante la celebración del Viernes de Dolores.[88] O el incendio que se suscitó en un templo de Orizaba, Veracruz, mientras se celebraba la ceremonia religiosa de "la acostada del Niño Dios".[89]

En las páginas de sus periódicos también reimprimieron fragmentos de aquellos textos que negaban la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Con ello se proponían presentar, a través de la voz de miembros del propio clero romano, las divisiones que existían en el interior de la institución eclesiástica alrededor de esas "fábulas" y al mismo tiempo "combatir y condenar el fanatismo" en aras de la paz social, dado que, denunciaban los protestantes en México, muchas de esas historias eran utilizadas por el clero para azuzar "a los ignorantes contra los gobier-

[88] "El altar estuvo encendido mucho tiempo, como dicen los romanistas, y cuando se acercaba la hora en que debían apagarlo, no sabemos por qué fatalidad una de las velas de cera se cayó incendiando el lienzo, que hecho llamas comunicó el fuego a las flores de papel de china, al crucifijo y a la Virgen de los Dolores. En esta hora todo fue una Babel... hasta que un varón, de esos que no dejan tener sus ocurrencias, empuñando un fuerte garrote que hubo a las manos, la emprendió contra todo lo que era devorado por las llamas. De un golpe hechó abajo el lienzo del *Santo Calvario*, y en seguida sin andarse con miramientos, y sin reflexionar que era una profanación, en un santiamén derribó a garrotazos a la Virgen y al crucifijo, que rodaron hechos pedazos en el suelo. [...] Mejor sería ser protestante, que exponerse a derrumbar *Santos* a garrotazos, en casos de incendio". *El Evangelista Mexicano*, 15 de mayo de 1883.

[89] *El Evangelista Mexicano*, 1 de febrero de 1895.

nos haciéndoles creer que la santa religión es atacada, y que tienen el deber de vengar a Dios, de la guerra que le hacen los impíos".[90]

Fue recurrente la denuncia de ciertas procesiones o manifestaciones religiosas públicas a varios santuarios marianos en toda la República Mexicana, mostrando así las constantes infracciones a las Leyes de Reforma por parte del clero nacional, que al parecer no pretendía acatarla, y de las propias autoridades civiles en tales actos. No obstante, señalaban los protestantes, se seguían cometiendo graves delitos de intolerancia hacia individuos de la religión protestante en el país.[91]

Hacia finales de la década de 1880, teniendo noticia de las intenciones de realizar una magna ceremonia para coronar la imagen de la Virgen de Guadalupe, los polemistas protestantes comenzaron a escribir sobre "los errores referentes a la bendita Virgen María", haciendo énfasis en la advocación guadalupana. Afirmaban que el mito de la historia de la aparición de la Virgen al indio Juan Diego no era más que una invención del arzobispo Zumárraga. Que una prueba contundente de eso era que se tomara un nombre español para bautizarla y no un nombre azteca. Que el objetivo de esa invención era explotar "a los hijos del Anáhuac", como se pretendía hacer siglos después:

> Un año hace que los obispos, curas y sacristanes quitaron a sus creyentes todo el dinero y alhajas que pudieron, con el pretexto de la coronación a la Imagen de Guadalupe. No hubo tal coronación, y sin dar cuenta de en qué se ha empleado ese dinero y el valor de las alhajas, con fecha 1 de septiembre del presente año, el señor Pedro Gutiérrez ha propiciado una nueva explotación.[92]

Entre 1885 y 1895 la prensa protestante contribuyó con sus escritos a la polémica sobre la historicidad de las apariciones de la Virgen de Gua-

[90] *El Evangelista Mexicano*, febrero de 1883. En otro número de este mismo periódico se hace referencia nuevamente a que muchos sacerdotes católicos no creen en la aparición de la Virgen de Guadalupe ni en la virtud del agua del pocito de la Villa. *El Evangelista Mexicano*, enero de 1895.

[91] Sobre el tema de la intolerancia y los ataques de los católicos hacia los protestantes podemos encontrar un sinnúmero de ejemplos en la prensa protestante, principalmente durante la segunda mitad del siglo XIX.

[92] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de noviembre de 1888.

dalupe al indio Juan Diego. Si bien presentó los principales argumentos de los escritores antiaparicionistas de la época, lo que más importaba a los controversistas protestantes era desacreditar las manifestaciones públicas a las imágenes marianas en general y a la Virgen de Guadalupe en particular. Se relataban otras historias de apariciones de la Virgen en territorio español, como la propia imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, con el propósito de mostrar que la historia de la aparición guadalupana en México no era más que una copia de las historias en Europa, una traslación del mito mariano.[93]

La postura antiaparicionista del obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez, y su manifestación pública dentro de las reuniones del Quinto Concilio Provincial Mexicano de 1895, fue oportuna para la prensa protestante. Se presentaron en varios números de *El Evangelista Mexicano* su apoyo a la decisión del obispo e incitaron a otros eclesiásticos a que manifestaran públicamente sus desacuerdos con las creencias de Roma.

> Este paso que ha dado el valiente obispo va a ser de gran significación en la transición religiosa que el pueblo mexicano está sufriendo en la actualidad. La historia del porvenir hablará con encomio de él, y mucho más si sus ideas las lleva más lejos aún, es decir, hasta predicar el Evangelio puro.[94]

Pero así como se congratulaban por la postura del obispo Sánchez, hicieron una crítica muy dura al presbítero Antonio Plancarte y Labastida, sobrino del arzobispo de México y encargado de colectar fondos para la conclusión de las obras de la Colegiata de Guadalupe, colecta para la coronación de la Virgen de Guadalupe con "toda la pompa pertinente". Lo acusaban de "explotar el sentimiento religioso" a la vez que de "excitar un falso patriotismo" con el único propósito de despojar a ricos y pobres de todos sus bienes.[95] Presentaron punto por punto el programa que propuso Plancarte para recabar los fondos necesarios, pero sobre todo hacían hincapié en el abuso del clero para con los pobres a quienes se instaba a cooperar, y todo, concluían, "para hacerle al ídolo un templo maravilloso como el de

[93] *El Faro*, 1 de noviembre de 1885.
[94] *El Evangelista Mexicano*, 1 de octubre de 1886.
[95] *El Faro*, agosto 1 de 1889.

su semejante la Diana de los Efesios. Por esto no deben dar ni un centavo aun los fervientes católicos".[96]

Asimismo, la prensa protestante cuestionaba los milagros que el catolicismo le confería a ciertas imágenes religiosas, como la propia imagen de la Virgen de Guadalupe, afirmando que esas historias no eran más que una invención de la Iglesia católica romana para engañar a los pueblos y mantenerlos en la ignorancia y superstición. Por qué, se preguntan, no se ha librado de la pobreza a muchas sociedades, ni de los ladrones, de las desgracias naturales como los temblores, las lluvias o las sequías.

Por eso, en 1895, unos meses antes de que se efectuara la ceremonia de coronación a la virgen guadalupana, el señor Manuel Zavaleta propuso a los miembros de la Alianza Evangélica de la ciudad de México la elaboración de un libro que "exprofesamente tenga por objeto demostrar con toda claridad y precisión a nuestros hermanos los romanistas sus principales errores referentes a la bendita Virgen María". Sugirió que se nombrara una comisión para la elaboración del libro, cuyo contenido se centraría en mostrar "las enseñanzas de las Sagradas Escrituras referentes a la Santa Virgen", señalando todos aquellos pasajes en los que demostraban que lo que enseñaba y creía la Iglesia protestante de la Virgen María estaba contenido en la Biblia. Esto es, que durante los primeros siglos del cristianismo "*no se le tributó absolutamente ninguna clase de culto*: ni se le consideró como la medianera o abogada de los pecadores: ni se le llamó madre de Dios: ni se creyó en su Concepción Inmaculada". El libro debía contener todos aquellos pasajes históricos que mostraban la existencia de una gradual corrupción de la Iglesia en cuanto a las creencias en la Virgen María; que había herejías evidentes que "enseña y practica la Iglesia papal: 1o. Sobre los títulos indebidos que da a la santa Virgen. 2o. Sobre el culto idolátrico que se le tributa. 3o. Sobre el poder que le atribuye; aun sobre el poder omnipotente del mismo Dios". El libro tendría que explicar el hecho de que no existía ninguna posibilidad "moral de que la Virgen se aparezca; y aún más, de que ella entregue su imagen para ser adorada"; que era absolutamente falsa la aparición de la Virgen, bajo la advocación de Guadalupe; que la historia antigua de México demostraba que la misma idolatría que tributaban los aztecas a sus antiguos ídolos siguieron tributándola los mexicanos a la ima-

[96] *El Faro*, diciembre 1 de 1890.

gen de Guadalupe. Finalmente, que quedaba demostrado que "la religión de los romanistas en este país puede llamarse más bien la religión de María que la religión de Dios".[97]

Sobre otros santos y milagros

La misma lógica que siguió el discurso teológico protestante sobre el culto a la imagen de la Virgen María se siguió sobre los santos. Haciendo referencia a las Sagradas Escrituras se recordaba que en el Apocalipsis 22: 15 se prohíbe la creación y culto de imagen cualquiera, a lo que la Iglesia católica siempre había respondido que sólo se refería al paganismo que existía antes de la era del cristianismo. Sin embargo, los protestantes acusaban a los católicos de pecar de la misma idolatría que los paganos, pues, al igual que éstos, "los católicos creen que los santos, especialmente los aparecidos les hacen algunos milagros" o que eran justamente a los santos a los que se les había conferido a lo largo de la historia eclesiástica los títulos "de patrones y defensores de pueblos enteros".[98] Además, sostenidos sobre bases evangélicas los protestantes afirmaban que hasta los mismos santos rechazaban el culto que se les confería; por ejemplo, en los Hechos apostólicos, Pedro le dice a Cornelio cuando éste se arrodilla ante él, "levántate, yo mismo también soy hombre", y lo mismo sucedió con San Pablo y Bernabé.[99]

Para el protestantismo todas las manifestaciones públicas y privadas de adoración a los santos eran incluso una falta de respeto absoluto a la memoria de esos hombres y mujeres que habían predicado con el ejemplo la doctrina de Jesucristo.

> Esto creen los romanistas respecto a la Virgen y los Santos, y sus costumbres respecto a ellos son el adorarlos y honrarlos, el pedirles, el hacerles fiestas, el mandarles decir fiestas, el mandarles decir misas, y el poner sus imágenes no sólo en los templos, sino también en las casas, en las tiendas, en las pulquerías y aun en los burdeles. Son también sus costumbres, el de decir obscenidades

[97] *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 15 de septiembre de 1895.
[98] *El Faro*, marzo 1 de 1887.
[99] *El Faro*, marzo 1 de 1887.

delante de sus imágenes, el embriagarse delante de ellas, y el de representar a la Virgen y a los santos de diferentes modos.[100]

Además, afirmaban los protestantes, se había degenerado tanto la práctica de adoración entre los católicos que existían imágenes divinas predilectas: "Creen [los católicos] que una imagen es más milagrosa que otra" o que unas imágenes remedian una cosa y otras remedian otras; por eso existen peregrinaciones y romerías en distintos puntos de la República.

Los autores protestantes de la prensa en México encontraban en este tipo de religiosidad practicada por el catolicismo la causa de la incredulidad de la época: "Volvamos de corazón al culto directo de nuestro Dios Trino y Uno, y entonces los hombres pensadores no serán incrédulos, y el pueblo en general será cristiano en su vida y costumbre".[101]

En cuanto al impulso que se daba a la imagen devocional de San José los controversistas protestantes veían en la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal en 1870 a uno más de los emblemas a los que recurría la Iglesia católica romana para sostener el yugo sobre las poblaciones, esta vez dirigido a las clases trabajadoras, a los padres de familia que podían identificarse con la vida de José.

Finalmente, al discurso nacionalista que los periódicos protestantes de la época en México manejaron, se incorporó la idea de dejar de venerar a los santos y vírgenes y conmemorar con ese fervor a aquellos hombres que estaban haciendo de México una nación independiente y libre de cualquier atadura política y religiosa.[102]

Hasta aquí hemos podido observar la construcción de una doctrina iconoclasta protestante en México, sustentada teórica y teológicamente. Hemos presentado algunas de las respuestas doctrinales de miembros de la Iglesia católica romana en México. Pero, en relación con el ataque iconoclasta discursivo de los protestantes y el proyecto de transformación de la cultura católica, que el Estado liberal mexicano había comenzado a ejecutar desde mediados del siglo XIX, el episcopado nacional mexicano tenía una respuesta que se unía al proyecto de restauración de la Iglesia católica diseñado desde la Santa Sede.

[100] *El Faro*, 1 de febrero de 1890.

[101] *El Faro*, 1 de marzo de 1887.

[102] *El Evangelista Mexicano*, 15 de septiembre de 1895.

Tercera parte

REDEFINICIÓN DE LA CULTURA CATÓLICA MEXICANA

[illegible]

[illegible]

[illegible] pueblo en general sea cristiano en su vida y costumbres. [illegible]

En cuanto al impulso que se daba a la imagen devocional de San José [illegible] las controversias [illegible] en la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal en 1870 [illegible] que [illegible] a la Iglesia católica [illegible] para [illegible] Mientras [illegible] a las clases trabajadoras [illegible] que podían identificarse con la vida de José.

Finalmente, al discutir [illegible] su época en México [illegible]

Hasta aquí hemos podido [illegible] la Iglesia católica romana en México. [illegible] desde la Santa Sede.

[illegible]

5. REACOMODO DE LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DEL CATOLICISMO EN MÉXICO (1855-1908)

> El mundo entero es un escenario.[1]
> Tras cualquiera de las disposiciones que pueda adoptar la sociedad y la organización de los poderes encontraremos siempre presente, gobernando entre bastidores, a la "teatrocracia".[2]

Como toda institución religiosa, la católica se ha construido y mantenido a través de actos simbólicos, constituidos por ceremonias que integran objetos (paramentos, vestimentas, imágenes o íconos, etc.) para la realización ritual. Para Pierre Bourdieu esos actos tienen que ser conscientes por parte de quien los produce y reconocidos por quienes los perciben, de tal forma que ambas partes deben tener categorías de percepción y de valoración idénticas.[3] Para que esas categorías, siguiendo con Bourdieu, sean idénticas es necesaria una "labor de domesticación" que implica la existencia de "un mercado para las acciones simbólicas correctas, tiene que haber recompensas, beneficios simbólicos, a menudo reconvertibles en beneficios materiales, tiene que poder ser interesante el desinterés".[4]

Hasta finales del siglo XVIII la Iglesia católica pudo mantener vigente una forma, podemos decir, de "domesticación" de las estructuras simbólicas que le daban legitimidad a su actuar en la sociedad, pero desde el

[1] Esto hace decir Shakespeare a uno de sus personajes en la comedia *Como gustéis*.
[2] George Balandier, *El poder en escenas...*, 1994, p. 15.
[3] Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, 1997, p. 170.
[4] Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, 1997, p. 171.

momento en que el Estado comenzó a competir con la Iglesia católica para establecerse como rector de los servicios públicos y del orden social, la institución eclesiástica se obligó a buscar nuevas formas de "domesticación".

A lo largo de tres siglos, el catolicismo y su estructura institucional en lo que había sido la Nueva España dominaron los espacios administrativos de la sociedad y la cotidianidad de sus habitantes. Ese dominio cultural, social y económico de la Iglesia católica novohispana comenzó a estrecharse con las políticas reformistas de la monarquía borbónica a finales del siglo XVIII. Después de la declaración de independencia, si bien se planteó la necesidad de una transformación social y política de la nación, una parte importante de la clerecía resistió los planteamientos liberales intentando aminorar esas transformaciones, al menos en lo que a su papel en la sociedad se pudiera. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo la inercia de los grandes cambios ideológicos mundiales, México se incorporó a la lucha por construir una sociedad secularizada, democrática y sin privilegios.[5]

A partir de este escenario es que nos preguntamos, en los dos últimos capítulos, ¡cuál fue la respuesta que desde el catolicismo –entendido no sólo como una religión, sino como una forma de organización en una sociedad desde una visión de vida– dio México a las políticas de transformación cultural por parte del Estado liberal mexicano y a la presencia protestante? Ambos aspectos pretendían afectar directamente las estructuras simbólicas del catolicismo. Por otra parte, nos preguntamos también ¿cuál fue la respuesta al modelo devocional propuesto desde la Santa Sede para efecto de la "restauración" de la cristiandad bajo los signos de la modernidad?

La difusión de un discurso liberal que cuestionaba las diversas manifestaciones litúrgicas y devocionales –de orden público o privado–; la supresión de órdenes religiosas masculinas y femeninas –promotoras de cultos y prácticas religiosas que conformaban en gran medida la vida espiritual de la sociedad mexicana–; la construcción de una renovada traza urbana

[5] La disminución del poder de la Iglesia y sus doctrinas en la sociedad europea representa un cambio importante en la vida y el pensamiento occidentales. La obra de Owen Chadwick sobre la secularización de la mente europea da seguimiento de este movimiento en el siglo XIX, identificando y estudiando los aspectos sociales e intelectuales de este cambio trascendental. El auge de la tecnología, el crecimiento de las grandes ciudades y de una prensa más combativa toman un lugar junto a la ciencia evolutiva y el marxismo. Chadwik, *The secularization of the European mind in the nineteenth century* , 1990.

y edificaciones de orden civil sobre los escombros de templos, conventos y monasterios; las políticas para suspender las expresiones religiosas populares; la propaganda contra las imágenes de devoción católica emprendida por la prensa protestante, fueron más que indicios para la jerarquía católica mexicana de que el Estado liberal en México pretendía algo más que mantener la religión dentro de los templos. En el discurso del clero nacional y en el de la opinión pública conservadora, el ataque de los liberales iba dirigido veladamente a "aniquilar" el catolicismo en el país.

Por eso en 1855, ante circunstancias políticas oportunas para la institución eclesiástica, miembros del episcopado nacional quisieron demostrar –siguiendo la pauta romana– a aquellos que pretendían reducir su poder de influencia en el interior de los templos, su capacidad de convocatoria en magnas proporciones. Y a su vez, mostrar que espiritual y moralmente el catolicismo, con sus dogmas, era la religión que predominaba en la conciencia de los mexicanos.

LOS PRIMEROS ESFUERZOS POR INTRODUCIR LAS DOCTRINAS PROTESTANTES EN MÉXICO

La celebración del dogma inmaculista en México

El 26 de abril de 1855 la Iglesia católica mexicana celebró con gran solemnidad en la Catedral Metropolitana la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María.[6] Diversas celebraciones se llevaron a cabo a partir de ese día y hasta finalizar el año en prácticamente todos los templos de la República Mexicana, como lo ejemplifican algunas notas periodísticas y litografías que se realizaron para dar testimonio del evento[7] (figu-

[6] Como se describe en el capítulo inicial, la declaración del dogma inmaculista fue celebrada oficialmente por Pío IX el 8 de diciembre de 1854. A partir del 6 de marzo de 1855 se propuso, desde el cabildo del arzobispado de México, realizar algunas celebraciones por la declaración del dogma de fe a la Inmaculada Concepción de María en el país. Sin embargo, se tuvo que esperar a recibir la bula declaratoria que expidió la Santa Sede y que llegó a México a principios del mes de abril. AHCC, libro 85, *Actas de cabildo*, 6 y 8 de marzo de 1855.

[7] Martha Reta, haciendo uso de la información encontrada en las Actas de Cabildo Catedralicio del año de 1855 y en la narración que hiciera Antonio García Cubas sobre

ras 24 y 25). Por el enorme despliegue de actos religiosos, que implicó una numerosa congregación de fieles y durante varios días de los meses de abril y mayo, el evento fue calificado por la prensa católica como "el más fuerte testimonio que se puede presentar de que aquí no han hecho mella las doctrinas impías, de que México crece en ilustración y cultura sin abandonar la fe de sus antepasados y de que tienen que ser religiosos los hombres que gobiernen a este pueblo creyente, so pena de chocar con los más caros afectos de los gobernantes".[8]

Las palabras de esta cita de *El Universal* reflejan las preocupaciones y argumentos de defensa que hicieran las elites católicas en México, frente a las críticas del liberalismo y otras ideologías sobre el estatus eclesiástico y la influencia del catolicismo en la sociedad mexicana. Al referirse a la presencia de "doctrinas impías" en el país, los católicos querían recordar las pretensiones liberales de someter los poderes de influencia de la institución eclesiástica: la instauración de la tolerancia religiosa, la prohibición de cualquier tipo de intervención clerical en la esfera pública, la posibilidad cada vez más clara de incautar la totalidad de los bienes eclesiásticos y la intervención del Estado en lo que hasta entonces había sido circunscripción eclesiástica como los asuntos matrimoniales, de nacimientos y defunciones. El cumplimiento de esas medidas provocaría, desde la perspectiva católica, dos circunstancias que ponían en peligro la unidad nacional y la

---

el evento, reseña detalladamente la forma en la que se llevaron a cabo los festejos de la declaración del dogma inmaculista en la ciudad de México, aquel 26 de abril de 1855. Asimismo describe las ceremonias religiosas que se realizaron en el interior de la Catedral Metropolitana y en las más importantes iglesias de la ciudad, como el templo de San Francisco y en el templo de San Felipe Neri, mejor conocido como La Profesa. La investigación de Reta es además sugerente por los detalles que rescata de las pinturas de la celebración que se conservan y que muestran vivamente la puesta en escena que se montó, para dar mayor esplendor y magnificencia al evento. Reta, "El ingenio humano a favor de María Inmaculada: La defensa teológica del Misterio", en *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, 2006, pp. 154-192. Cabe agregar que la prensa del momento registró los festejos que se realizaron en otras iglesias y capillas del país. Puebla, Guadalajara, Morelia, Zacatecas, Oaxaca y todos los demás pueblos, villas y ciudades, hicieron caso del carácter de "obligatoria y universal" señalada por el Papa. De tal forma que, efectivamente, se organizaron eventos en prácticamente toda la República Mexicana.

[8] *El Universal*, México, 28 de abril de 1855.



Figura 24. Interior de la Catedral de México el día 26 de abril de 1855 en que se celebró la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de María. Litografía de Decaen tomada de Decaen, *México y sus alrededores*, México, Decaen, 1855.



Figura 25. Celebración del dogma de la Inmaculada Concepción en el interior de la iglesia de La Profesa. Anónimo mexicano. Tomado de *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, p. 15.

esencia de la espiritualidad mexicana. De un lado, la disminución notable en la observancia sacramental entre los fieles y, de otro, una presencia cada vez más grande de grupos protestantes en el país, junto con las expresiones de sus ritos y la divulgación de sus doctrinas a través de la prensa, amenazarían, aseguraban, con extender sus creencias entre los mexicanos.

Por otra parte, una de las críticas más severas que los grupos liberales hacían a la Iglesia católica era su rechazo a los avances científicos y de pensamiento. Políticos e intelectuales subrayaban que el empeño de las jerarquías eclesiásticas por defender ciertos mitos e ideas sobrenaturales lo único que provocaban era superstición, fanatismo y retraso entre la población. Lo mismo ocurría con la idea del rechazo eclesiástico por aquellas tesis racionalistas que planteaban la capacidad del individuo para alcanzar por sí mismo el conocimiento y la verdad, sin restricción o límite alguno. Frente a esas acusaciones, los católicos respondían que el progreso científico no estaba peleado con el catolicismo; al contrario, señalaban que la religión, "la verdadera", tenía que guiar los caminos correctos hacia el conocimiento de la naturaleza y del hombre. Por tanto, el evento inmaculista reflejaba que "México crece en ilustración y cultura sin abandonar la fe".

Finalmente, el regreso de Antonio López de Santa Anna a la presidencia de la República (1853-1855) representaba, para la jerarquía católica mexicana y para un grupo importante de católicos, la posibilidad de recuperar el estatus tradicional. Santa Anna había garantizado la conservación de la religión católica como única de la nación, el sostenimiento del culto con esplendor y el arreglo de todo lo relativo a la administración eclesiástica con la Santa Sede.[9]

[9] De hecho la primera fecha fijada para el festejo, el 22 de abril, tuvo que ser trasladada al día 26 para ajustarse a la agenda del presidente Santa Anna. AHCC, *Actas de Cabildo*. Lib. 85, 21 de abril de 1855. Aunque resultaba grave la postergación por los asuntos ya adelantados y las invitaciones repartidas, finalmente el día 22 se aprovechó para publicar y leer la bula *Ineffabilis Deus* en español, así como un decreto del supremo gobierno que establecía el 8 de diciembre como día de fiesta nacional, de la siguiente forma: "Para perpetuar dignamente la memoria de la solemne declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, será de festividad nacional el día ocho de diciembre de cada año, celebrándose en todos los lugares de la República con las solemnidades establecidas". *El Universal*, México, 28 de abril de 1855, 21 y 24 de abril de 1855.

Frente a este panorama, la declaración del dogma inmaculista no pudo haber sido más oportuna en ese momento tanto para la Iglesia católica mexicana como para el Partido Conservador. *El Universal*, órgano periodístico de los grupos más conservadores de la sociedad mexicana, manifestaba, desde su óptica, lo que significaba para el país un acontecimiento religioso de esa naturaleza:

> Tregua por hoy a los asuntos profanos, ya que la Iglesia mexicana, el gobierno y el pueblo, las clases todas, la sociedad entera, se consagran a tributar a la Reina de los ángeles los más puros homenajes de su amor, uniendo su gozo al gozo universal, por la declaración dogmática de su Concepción Inmaculada!
> [...]
> El piadoso entusiasmo con que celebra hoy México este acontecimiento notable en los anales del catolicismo, daría lugar sin duda a largas reflexiones sobre las profundas raíces que el sentimiento religioso tiene en nuestra patria. Este sentimiento, que es el germen de todos los grandes hechos que ilustran la historia de las naciones católicas, es para la nuestra la tabla de salvación en las tempestades que la han afligido, así como es el fundamento de su grandeza y prosperidad futuras. Así lo comprende el gobierno actual, cuya conducta en esta ocasión ha venido a revelar de nuevo al país dos circunstancias que fortifican dichosamente las lisonjeras esperanzas que abrigamos. Una de estas circunstancias es que el supremo jefe del Estado y todas las demás personas que forman su administración, se encuentran animados de aquel espíritu de religión y de piedad que dio aliento a nuestros padres para llevar con los estandartes de la Cruz y el culto de la Virgen, los resplandores de la civilización a todas las partes del mundo conocido. La otra es que ese mismo jefe y su gobierno tienen escrito en su programa, como norma y guía de sus acciones, la verdad religiosa que siempre profesaron nuestros abuelos, para llevar a cabo por medio de ella, la grande obra de nuestra regeneración social, que la Providencia y el pueblo les han encomendado.[10]

Durante la ceremonia religiosa se contó con la presencia del presidente de la República, Antonio López de Santa Anna, y con diversas autoridades civiles:

[10] *El Universal*, México, 12 de enero de 1855.

> [...] Su Altísima Serenísima que entró al templo, precedido de los colegios, corporaciones religiosas, empleados, etc., y acompañado de los Exmos., e Illmos. Sres. obispo de Michoacán, D. Clemente de Jesús Munguía y el obispo de Tenagra, Joaquín Madrid, el claustro de doctores, el Exmo. ayuntamiento, gobernador y comandante general del Distrito, muchos miembros del consejo, caballeros de la orden de Guadalupe, los Exmos. Sres. secretarios de Estado y del despacho, la oficialidad de su estado mayor, etc., etc., S. A. S. tomó asiento bajo el dosel colocado en el ala derecha de la crujía.[11]

Cabe recordar que una de las características del gobierno santannista estuvo definida por las constantes ceremonias en las que se resaltaba la pervivencia de la estrecha alianza del poder civil y del eclesiástico.[12] La celebración del dogma inmaculista en México no sólo fue un indicador más de las relaciones existentes en ese momento entre la jerarquía católica mexicana y el Estado; para la clerecía nacional significaba además la oportunidad de resaltar el papel fundamental de la religión católica, por sobre cualquier otra, como la única garantía de unidad entre los mexicanos. Así lo expresó la prensa católica:

> Los que vieron la pompa y solemnidad con que se celebró anteayer en México la declaración dogmática sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen, no podrán negar que el sentimiento religioso, no solo es el que más arraigado está en el corazón de los mexicanos, sino que es el primero que los anima, y el que prevalece sobre todos los demás sentimientos que forman el carácter y distinguen las costumbres de una nación.[13]

[11] *El Universal*, México, 27 de abril de 1855.

[12] La ceremonia de la restauración de la orden de Caballeros de Nuestra Señora de Guadalupe en la Basílica de Guadalupe fue motivo para reunir a las autoridades civiles y eclesiásticas dentro de un recinto religioso. Lo mismo que la celebración del 12 de diciembre a la que, desde su nombramiento como "Su Alteza Serenísima", asistía el presidente y las autoridades de gobierno o, cuando, en el año de 1854, Santa Anna colocó personalmente, durante la celebración de la consumación de la independencia, en el altar de la iglesia de las Capuchinas, el estandarte del cura de Dolores. Fausto Ramírez, "La 'restauración fallida': la pintura de historia y el proyecto político de los conservadores en el México de mediados del siglo XIX", 2001, pp. 204-225.

[13] *El Universal*, México, 28 de abril de 1855.

Para la prensa y la jerarquía católica nacional la celebración de la declaración dogmática de la Concepción Inmaculada de María en el país sirvió de ocasión para destacar, como lo haría el propio Papa Pío IX, que el papel fundamental de la Iglesia católica era ocuparse de las conciencias de los creyentes, las cuales estaban en peligro de perderse en la decadencia, irreligiosidad y el libertinaje de pensamiento que las nuevas filosofías estaban provocando:

> Los innovadores se han empeñado en decir que las creencias religiosas no son sino preocupaciones que ha heredado nuestra época de otras épocas de ignorancia y de barbarie; y en su afán de extirpar abusos y vicios añejos, han atacado implacablemente todo lo que se ha tenido por respetable y santo en los siglos pasados, siendo la religión el primer blanco de sus tiros, como que ella es a los ojos de la impiedad el primero de los vicios sociales.[14]

Para el clero católico mexicano el peligro no se encontraba solamente en la expansión de las ideas liberales, racionalistas y nacionalistas, se encontraba también en la oportunidad que estaban viendo los protestantes de renovar su presencia en lugares en donde no habían tenido mucho eco, como lo eran las nuevas naciones en América. No obstante esas nuevas circunstancias, el episcopado nacional y la opinión pública conservadora aseguraban que el pueblo mexicano había dado muestras claras de su empeño por "conservar la fe de sus mayores", y de que, no importando los intentos de debilitar al clero y "acabar con el culto":

> [...] le veréis pelear [al pueblo] valerosamente a favor del orden y de la independencia; a favor del orden contra la demagogia turbulenta que viene con su ansia de destrucción a derribar nuestros altares; a favor de la independencia contra los extranjeros codiciosos que intenten robarnos nuestro suelo, arrojando en él el germen desorganizado de sectas insensatas.[15]

En ese sentido, la imagen de la Inmaculada Concepción de María, junto con su declaración dogmática, significaba en términos religiosos y polí-

[14] *El Universal*, México, 28 de abril de 1855.
[15] *El Universal*, México, 28 de abril de 1855.

ticos la representación simbólica más importante en la defensa contra los ataques a la doctrina y formas de culto católico. El dogma de fe obligaba a todos los católicos a aceptar la pureza originaria de María como una virtud inherente e irrenunciable de su persona, lo que la convertía en el elemento intercesor más importante de la humanidad, vínculo constante entre los hombres y Dios.[16] El episcopado nacional mexicano entendía que la declaración del dogma inmaculista era la contraofensiva que la Iglesia romana lanzaba en el terreno doctrinal a todas aquellas corrientes de pensamiento y religiones que la tachaban de idólatra y manipuladora de las conciencias con "invenciones supersticiosas"; las celebraciones inmaculistas en el país ratificarían la idea de que la Iglesia católica era la única institución poseedora de la verdad.

De ahí la insistencia por parte de la opinión pública conservadora en México, de acusar a los grupos liberales de introducir en tierras americanas a los protestantes con el único objeto de destruir a la "verdadera religión" acabando con su culto, a través de injurias contra la Virgen María, "la más bella personificación de las creencias cristianas". Por eso, subrayaban que pese a la introducción de esas "falsas doctrinas" en el país, todo el pueblo se mantenía fiel a las enseñanzas de la Iglesia católica, haciendo uso de la imagen mariana en todas sus actividades cotidianas:

> El labrador ha colocado su imagen divina en las florestas y en los campos, para atraer las bendiciones del cielo sobre sus rebaños y sus cosechas; la ha colgado el marino en su buque, para que su mirada apacible calmara las tempestades; la ha llevado el guerrero a las batallas para que le sirva de escudo en los peligros de la guerra; los reyes la han puesto sobre su trono, los ricos en sus palacios y los pobres en sus cabañas, para que ella consolara los cuidados de los unos y las

[16] Cabe recordar que la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María manifiesta doctrinalmente la existencia de una relación entre la Madre de Dios y los acontecimientos históricos, y de modo particular, de la importancia del privilegio de su Inmaculada Concepción, como antídoto para los errores contemporáneos, cuyo punto de apoyo está precisamente en la negación del pecado original. El fundamento de este privilegio mariano está en la absoluta oposición existente entre Dios y el pecado. Al hombre concebido en pecado se contrapone María, concebida sin pecado. Y a María, en cuanto Inmaculada, le fue reservado vencer al mal, los errores y las herejías que nacen y se desarrollan en el mundo a consecuencia del pecado. Bogliolo, *Pío IX y l'Immacolata*, 1982, p. 326.

miserias de los otros: y el cansancio peregrino, sentándose a orillas de la fuente o a la margen de los arroyos, ha encontrado siempre a la Virgen de Nazareth, Náyade divina de la poesía cristiana, que le miraba con sus ojos de palomo por entre el fresco ramaje y las olorosas flores de que había circundado su efigie algún campesino o algún pastor de la comarca.[17]

El magno evento religioso sirvió de ocasión para evidenciar también, en el plano de las imágenes religiosas, otra discusión que en ese momento se estaba haciendo presente en todas las iglesias católicas del mundo: el grado de compromiso con el proyecto de restauración de la Santa Sede. La discusión fundamental radicaba en la pretensión de centralizar aún más la autoridad del Papa sobre todas las iglesias locales. Algunos obispos planteaban que los contextos nacionales eran distintos y, por tanto, las formas de abordar la restauración del catolicismo en cada país requería de proyectos adaptados a las circunstancias nacionales. Hablando específicamente de las imágenes religiosas, el proyecto papal, que estaba en construcción, se comenzó a traducir en la imposición de una piedad uniforme centrada en las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón de Jesús y San José. La declaración del dogma inmaculista fue el inicio de los intentos papales por afirmar la unificación de todos los católicos, independientemente de los conflictos internos de cada nación o región, en torno a un símbolo de identificación con el catolicismo (la imagen de la Inmaculada Concepción), símbolo que más tarde se enfocaría en la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.[18] Pero, mientras esto ocurría, en el interior de las iglesias católicas en el mundo surgieron diversas opiniones frente al proyecto de restauración diseñado desde la Santa Sede, opiniones que se manifestaron a través del énfasis en determinadas imágenes devocionales y México no fue la excepción.

[17] *El Universal*, México, en la nota editorial del 12 de enero de 1855.

[18] Las impugnaciones protestantes de colocar a la imagen y representación de María, madre de Jesucristo, por encima de Él, no se hicieron esperar. La propia declaración dogmática fue duramente criticada tanto por las iglesias protestantes como por algunos miembros de la Iglesia católica, pues se estaba erigiendo la imagen de la Virgen María como el principal símbolo de la reforma eclesial, razón por la cual, a instancias de la Compañía de Jesús, se reactivó el culto y devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

Durante la organización de la función religiosa para celebrar el dogma inmaculista en la Colegiata de Guadalupe, que se llevaría a cabo el 12 de agosto de 1855, se discutió en el cabildo guadalupano la conveniencia de sacar o no en procesión la imagen de la Virgen de Guadalupe en representación de la advocación inmaculista.[19] El arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, junto con otros miembros del cabildo guadalupano, se negaron a sacar la imagen por "el temor de cualquiera desgracia que trajera en detrimento". Sin embargo, otros miembros del cabildo de la Colegiata pensaban que sería lo más adecuado y que, incluso, sería oportuno coronar a la imagen guadalupana "como lo hizo su Santidad en Roma" durante la celebración inmaculista; obviamente el Papa lo hizo con una imagen bajo la advocación de la Inmaculada Concepción de María.[20] Pero la negativa del arzobispo fue rotunda.[21] Podemos afirmar entonces que, dado que la devoción de la Virgen de Guadalupe había representado después de la Independencia el estandarte del pensamiento del episcopado mexicano en relación con los enfrentamientos con el Estado y que, finalmente, era una imagen representativa de la concepción inmaculada de María,[22] muchos

[19] AHINBG, Secretaría capitular, Actas de Cabildo, caja 313, libro 1, "Acta de Cabildo, 4 de mayo de 1855".

[20] En un texto que reseña la celebración del dogma inmaculista se refiere a la coronación de la imagen "representando la concepción". *Relación de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Sma. Virgen María celebrada en Roma el 8 de Dbre. de 1854*, traducida del italiano por un sacerdote devoto de aquel ministerio y antiguo capellán coadjutor de un seminario consagrado al mismo. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: correspondencia, caja 90, Exp. 5, foja 4.

[21] Se sugirió que fuese el presidente de la República, Santa Anna, quien colocara la corona sobre el marco de la Virgen de Guadalupe "como lo hizo Su Santidad en Roma, tampoco lo aceptó su ilustrísima [el arzobispo Lázaro de la Garza]". AHINBG, Secretaría capitular, Actas de Cabildo, caja 313, libro 1, "Acta de Cabildo 19 de junio de 1855".

[22] William Taylor nos recuerda que la imagen de María Inmaculada fue la más venerada en la Nueva España y que, sin duda, la relación de esta imagen devocional con la construcción del mito guadalupano es muy estrecha dada la representación iconográfica y simbólica. Iconográficamente la Inmaculada y la Guadalupana son representadas en posición de rezo, con túnica azul (la Guadalupana porta una túnica verde-azulada), una luz resplandeciente a su alrededor, paradas sobre la luna y sostenidas por querubines. Simbólicamente, Taylor sostiene que por lo menos entre finales del siglo XVII y principios del XVIII el culto que se le tributaba a la Virgen de Guadalupe era como madre e intercesora, el mismo que se le tributaba a la Inmaculada Concepción. William Taylor, "La Virgen de Guadalupe en la Nueva

miembros del clero nacional consideraron oportuno hacer la relación simbólica de ambas imágenes en un acto religioso de semejantes magnitudes, como lo fue la celebración del dogma inmaculista[23] (figuras 26 y 27).

No obstante estas discusiones, la jerarquía católica mexicana había manifestado, a través de la organización de los festejos inmaculistas en sus respectivas diócesis y por medio de cartas pastorales, su fidelidad al Papa. Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán, señalaba a sus feligreses el sentido de las letras pontificias que declaraban el dogma de la Concepción Inmaculada de María. Aseguraba que el objetivo de dicha declaración era responder a los ataques que estaba sufriendo la Iglesia católica en el mundo:

> Veis aquí como el pensamiento de la Concepción Inmaculada de MARÍA está íntimamente ligado al plan sapientísimo y amorosísimo de restauración, reparación y salvación del mundo, y como es al mismo tiempo honor para Dios y gloria para la humanidad, que triunfa con MARÍA de la saña de su enemigo.[24]

Asimismo en su carta pastoral, el obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa y Dávalos, confirmaba la idea del poder ilimitado del Papa –cuando todavía no se declaraba dogma de fe la infalibilidad pontificia, la cual se haría en 1870–, quien haciendo uso "de la amplia y soberana autoridad que en sus manos está depositada", declaró como dogma de fe que la Virgen María "en el primer instante de su concepción... fue preservada y limpia de toda

---

España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana", en Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, 2003, pp. 389-427.

[23] Con el propósito de seguir la línea devocional impulsada desde Roma, el episcopado mexicano fomentó la devoción y culto a la Inmaculada Concepción incorporando el título de Inmaculada a las imágenes marianas regionales; así la Guadalupana se convirtió en la Inmaculada Virgen de Guadalupe, la Virgen de Pátzcuaro en la Inmaculada Virgen de la Salud, manifestando a su vez la necesidad de reafirmar su identidad regional a través de imágenes que les eran propias. La revisión de la forma en la que fue celebrado el dogma inmaculista en las distintas diócesis del país nos permitiría averiguar qué imagen fue sacada en procesión o cuál se colocó en el altar principal; por las reseñas que hicieron los periódicos sobre las celebraciones del dogma parece ser que la única disyuntiva se tuvo en la Colegiata de Guadalupe.

[24] *El Universal*, jueves 7 de junio de 1855.



Figura 26. Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.



Figura 27. Escultura de la Inmaculada Concepción de María, siglo XIX; se encuentra en el lateral derecho de uno de los altares, de la Catedral de la ciudad de México. Fotografía: Juan Carlos Díaz Patiño.

mancha del pecado original". En la consigna para la celebración dogmática en el obispado se subrayaba la necesidad de contar con la presencia de la autoridad civil:

> [...] ordenamos que cada párroco invite a las autoridades civiles para que se sirvan asistir al *Te Deum* y en el domingo inmediato a la solemne misa que se cantará en honor de nuestra Santísima Madre.[25]

Fue así como el Vaticano marcó la pauta a seguir. En ese sentido, la magnificencia de los festejos tenía como propósito demostrar a aquellos que tenían pretensiones de someter a la institución eclesiástica mexicana, que ésta mantenía su fuerza en la respuesta del pueblo a sus exhortos. El repique de campanas en todas las iglesias, la salva de artillería, los balcones de prácticamente toda la ciudad adornados, incluso algunos con altares "vistosísimos"; el lujo desbordado en el interior de las iglesias, que pretendía sobrecoger a los fieles; las interminables procesiones que se llevaron a cabo sucesivamente en lo que restó del año 1855, pues cada iglesia en la ciudad de México llevó a cabo su propia celebración inmaculista.

La serie de festejos dedicados a la celebración del dogma a la Inmaculada Concepción de María cierra una etapa en los intentos simbólicos por demostrar la conservación de la unión entre el poder espiritual y temporal y abre otra, que intenta resaltar la fidelidad del pueblo mexicano a la religión católica; asimismo, representó una manifestación de resistencia católica al cambio y a la posibilidad de renovación frente a circunstancias históricas que así lo estaban exigiendo a la sociedad completa. Pues, a partir de la huida de Santa Anna y tras el triunfo del Partido Liberal encabezado por Benito Juárez, el gobierno intentó –sin conseguirlo– sustituir la memoria de esos grandes aparatos teatrales dirigidos e ideados por la Iglesia católica y que tan gustoso aceptaba el pueblo. El gobierno juarista y lerdista comenzaron a construir un imaginario colectivo capaz de fungir como elemento de identidad social, una identidad nueva que pudiera sustituir "deliberada y conscientemente al catolicismo". Para ello pretendió disminuir la presencia de lo católico en la sociedad arrasando primero con el paisaje urbano, dominado por la arquitectura religiosa, y después cons-

[25] *El Universal*, jueves 3 y 4 de mayo de 1855.

truyendo un imaginario de descrédito de la institución eclesiástica y de sus miembros, e intentando erradicar costumbres y tradiciones centenarias. Pero, siguiendo la pauta romana, el episcopado nacional mexicano encontró los elementos para redefinir las estructuras simbólicas del catolicismo bajo los nuevos signos de modernidad.

Movimiento mariano nacional

A partir del último cuarto del siglo XIX los esfuerzos de la jerarquía católica mexicana se enfocaron en conservar los elementos distintivos de la religiosidad católica (procesiones, festividades, oraciones, etc.) y en tratar de recuperar los espacios sociales que habían ocupado las manifestaciones religiosas y crear otros nuevos. En ese sentido las viejas y nuevas devociones resultaron ser un vehículo ideal. Las alternativas devocionales (el modelo propuesto desde el Vaticano integrado por las imágenes de la Inmaculada Concepción de María, el Sagrado Corazón de Jesús y San José; y el fomento nacional a las imágenes marianas, encabezado por el culto a la Virgen de Guadalupe) se convirtieron en un elemento fundamental en el proyecto eclesiástico en México que pretendía enfrentar las ideas del liberalismo, la secularización, el laicismo y los protestantismos.

Entre 1857 y 1870 tanto el clero como un grupo de católicos seglares, a través de la prensa, mantuvieron una respuesta combativa a cada iniciativa del Partido Liberal en contra de la estructura organizativa de la institución eclesiástica y de las tradiciones católicas. La pérdida de espacios físicos religiosos, como los templos y los conventos expropiados, destruidos o vendidos; el trastorno en la espiritualidad practicada dentro y fuera de esos espacios monásticos, que implicó la desaparición de algunas órdenes religiosas o el agrupamiento con otras, que en términos de sus prácticas espirituales resultó perjudicial; el mismo trastorno vivido por los fieles católicos ante la suspensión de tradicionales festividades religiosas o prácticas cotidianas de religiosidad, como la salida diaria del viático, entre otras, fueron todos motivos para esa inicial reacción combativa. Pero vimos también que a medida que se estrechaba más el espacio de acción de los católicos, el combativo discurso manejado inicialmente fue cambiando de tono y perspectiva.

En 1871 Benito Juárez –en un acto que puede leerse más como de congruencia con la idea de respeto a todas las creencias religiosas que de condescendencia a la institución eclesiástica– permitió al arzobispo de México, Pelagio A. de Labastida y Dávalos, regresar al país y terminar con su destierro, iniciado tras la caída del imperio de Maximiliano de Habsburgo. Una vez reinstalado en la arquidiócesis, Labastida inició la visita pastoral a varias parroquias con el objeto de hacer un diagnóstico de lo que la aplicación de las Leyes de Reforma había afectado la cotidianidad religiosa. Así lo expresó en uno de los edictos en que anunciaba su segunda visita general de la diócesis:

> Es cierto que por todas partes hemos encontrado espantosas ruinas materiales y espirituales, que nos han afligido profundamente; pero confiados en la protección de Aquel que nos ha enviado en una época de tantas calamidades, y que ha ofrecido estar con nosotros hasta el fin de nuestra carrera episcopal, y en la intercesión de la Inmaculada Virgen María, en la de los Santos Patronos de esta arquidiócesis, y en las oraciones de los obispos, acometemos la empresa de una segunda visita [...]
>
> Sabemos muy bien y lo sabemos por una lamentable experiencia, que hay males irremediables, ruinas que jamás se repararán; pero no ignoramos que con nuestra presencia en los pueblos más necesitados, con la constante predicación del Evangelio, con la asidua cooperación de nuestros párrocos y vicarios [...] se evitarán [...] las consecuencias de esas ruinas y la reproducción de aquellos males; oponiendo un dique a la desmoralización que desgraciadamente cunde por todas las clases de la sociedad, con la propaganda impía que va debilitando la fe de nuestros diocesanos.[26]

Vemos en este documento, y en otros emitidos por Labastida después de su retorno a México, un tono más moderado en contraste con los comunicados anteriores a su destierro. También observamos un cambio de enfoque en cuanto al discurso eclesiástico que acusaba tácitamente de todos los trastornos organizativos y religiosos a las políticas de los gobiernos liberales. Si antes Labastida había manifestado su preocupación por

[26] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: cartas pastorales, caja 14, Exp. 60.

el despojo material o de prerrogativas eclesiásticas, ahora el problema se encontraba en el debilitamiento de la fe que todas esas políticas estaban provocando en la sociedad.

Su estancia en Europa, que coincidió con la celebración del Concilio Vaticano I, le permitió contemplar varios aspectos. Entre otros, que la Iglesia católica no volvería a ser lo que había sido, pues la Santa Sede se había visto disminuida por el Estado italiano en su poder económico, político y social, lo cual era un indicador de que había pocas posibilidades para restablecer el statu quo de la Iglesia católica en el mundo. Por otra parte, las medidas legislativas dirigidas a debilitar el modo de vida católico y la lucha anticlerical por parte de algunos gobiernos liberales en Europa y América, habían logrado provocar dudas importantes en diversos sectores de la sociedad. Finalmente, el proyecto de "restauración" propuesto por el papado comenzaba a girar en torno a la recuperación y fortalecimiento de la vida espiritual de los fieles, por medio de una intensificación de las prácticas religiosas.

Desde esa perspectiva general, las medidas que tomó el arzobispo Labastida al retornar a México para reestructurar a la Iglesia católica en su diócesis se enfocaron al plano religioso, y específicamente a fomentar la devoción y culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe con el propósito de convertirla en emblema del proyecto de restauración de la Iglesia católica en México.[27]

En ese sentido, podemos afirmar que el plan de solicitar a la Santa Sede la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe se gestó durante su viaje a Roma. Al parecer Labastida comprendió que el plan de reconquista espiritual planteado por Pío IX sólo tendría efecto a través del fortalecimiento de la vida religiosa, como el medio idóneo para conservar la fe católica en las nuevas sociedades y destacar frente a los Estados una presencia visible de la Iglesia católica en las calles, pese a las disposiciones liberales de

[27] Jaime Cuadriello proporciona la información en torno al proyecto guadalupano de Labastida. Primero la autorización de Pío IX para iniciar una colecta nacional para salvar a la Colegiata de Guadalupe de la quiebra financiera, además de una bendición especial para la misa del 12 de octubre, fiesta de la Virgen del Tepeyac. Y segundo, la iniciativa de fomentar enormes peregrinaciones al santuario guadalupano. Cuadriello, "La corona de la Iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895", 2003, p. 153.

secularizar los espacios. No fue casualidad que la primera imagen mariana coronada en México y en América Latina se llevara a cabo en Jacona, Michoacán, y que fuera allí donde aparentemente surgiera la idea de coronar también con corona pontificia la imagen de la Virgen de Guadalupe.[28] Esto cumplía con el propósito inicial de Pío IX de presentar a la Virgen María, en su advocación inmaculista, como el símbolo de lucha política y doctrinal de la Iglesia católica.[29]

En realidad el proyecto espiritual de Labastida parece haber estado apegado al de Roma en lo relativo a inundar los espacios sociales de escenificaciones religiosas.[30] Las manifestaciones públicas de religiosidad, orquestadas por la jerarquía eclesiástica en Roma y apoyadas por los fieles católicos, eran una confrontación con los Estados, que a través de diversas medidas legislativas intentaban romper con la influencia de la Iglesia católica y el poder del catolicismo. Ese modelo de restauración religiosa llegó a México con Labastida.

[28] Labastida era oriundo de Zamora, Michoacán, y miembro de una de las familias más prominentes de la región. Dos de sus sobrinos, egresados del Colegio Pío Latinoamericano, se encontraban realizando labores pastorales en esa zona. Miguel Plancarte y Garibay, sobrino de José Antonio Plancarte, propuso la idea de coronar la imagen de Nuestra Señora de la Esperanza, antiguamente conocida como Nuestra Señora de la Raíz. Cuadriello señala que Miguel Plancarte y Garibay asistió en abril de 1885 a la coronación de la Madona Della Strada, evento que le hizo pensar en la posibilidad de hacer lo mismo con la imagen de la Virgen de Guadalupe; sin embargo, las constantes polémicas que surgían entre la propia clerecía en torno al tema aparicionista le sugirió pensar primero en solicitar la coronación de una Virgen local para impulsar así entre el clero la idea de coronar a la Virgen del Tepeyac e incluso llegó a escribir que "...serviría de ejemplo y de estímulo para que se coronara no sólo a Nuestra Señora de Guadalupe, sino a todas las imágenes veneradas en México y en América". Cuadriello, "La corona de la Iglesia...", 2003, p. 155.

[29] La coronación se llevó a cabo el 14 de febrero de 1886. Conocida originalmente como Virgen de la Raíz, cambió el título de su advocación por el de Nuestra Señora de la Esperanza por iniciativa de José Antonio Plancarte, párroco de Jacona. El título correspondía con los nuevos significados otorgados a la Virgen María por Pío IX.

[30] En su destierro y después de él, Labastida había sido testigo de la construcción de monumentos religiosos como la columna erigida en Roma en 1856 en honor de la Inmaculada Concepción de María, o la organización de grandes peregrinaciones a nuevos santuarios marianos, o la coronación de imágenes marianas como la de Nuestra Señora de Monserrat en España en 1881, la primera imagen mariana coronada en Europa en el siglo XIX.

El movimiento religioso que inició el arzobispo de México con la obra del *Centavo de Guadalupe,* y que acabó de definirse con la organización de las "Congregaciones Guadalupanas" en 1881, tuvo una respuesta favorable en prácticamente todos los miembros del episcopado nacional.[31] Pero, además, este movimiento motivó la iniciativa de otros prelados y grupos seglares de impulsar las advocaciones marianas locales a través de constantes manifestaciones religiosas públicas, violando las leyes que marcaban la prohibición de cultos externos, pero que alentaban las prácticas religiosas entre la población.

Impregnados de la fuerte presencia de la Virgen María en el paisaje devocional mexicano a través de sus múltiples advocaciones y como parte de una tradición que durante siglos había arraigado en el país, la jerarquía católica mexicana centró durante esos años la promoción devocional en las imágenes marianas. Después de la coronación de Nuestra Señora de la Esperanza en 1886 (figura 28), y tras la declaración pública de solicitar al pontífice León XIII la autorización para coronar la imagen de la Virgen de Guadalupe, otros jerarcas eclesiásticos decidieron hacer la misma solicitud para coronar la imagen mariana de mayor arraigo en sus regiones. Así, entre 1895 y 1909 se celebraron varias coronaciones marianas. A la coronación de la Virgen de Guadalupe en 1895[32] le siguió la de Nuestra Señora de la Salud, en Pátzcuaro, Michoacán, en 1899;[33] luego vino la coronación

[31] La obra del *Centavo de Guadalupe* fue un programa que consistió en solicitar una limosna de un centavo por feligrés a lo largo y ancho del territorio de la arquidiócesis de México para concretar la restauración y mantenimiento de la Colegiata de Guadalupe. Desde su llegada a México y a lo largo de toda su gestión arzobispal Labastida emitió varias circulares para mantener la tradición de dicha obra. *Circular del 21 de noviembre de 1871, Circular del 12 de marzo de 1874* y *Circular del 21 de septiembre de 1884*, en Vera, *Colección de documentos eclesiásticos...*, pp. 135, 136 y 576-577, respectivamente. Las "Congregaciones Guadalupanas" fue un movimiento nacional que tenía como objetivo impulsar la piedad y devoción a la Virgen de Guadalupe en toda la República.

[32] El sábado 12 de octubre de 1895 se llevó a cabo, en la Colegiata de Guadalupe, la coronación de la Virgen de Guadalupe. Dicho acontecimiento suscitó un amplio y renovado debate doctrinal y político en torno a la veracidad de su aparición. No obstante, la ceremonia fue un acontecimiento en la ciudad de México que, de acuerdo con la prensa de la época, logró aglutinar a miles de feligreses.

[33] Con motivo de la solicitud de coronación se adhirió a la advocación el título María Inmaculada de la Salud para asociarla al dogma inmaculista. La celebración estuvo

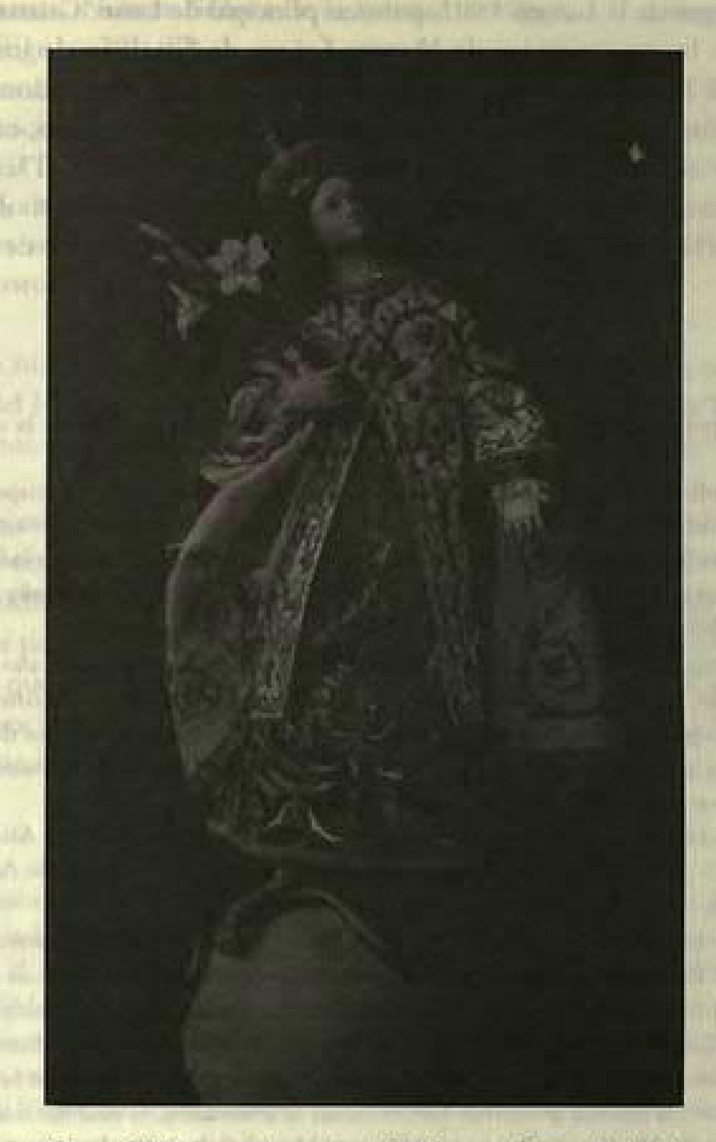


Figura 28. Imagen devocional de Nuestra Señora de la Esperanza que se encuentra en Jacona, Michoacán. Tomada de Aureliano Tapia Méndez, *Nuestra Señora de la Esperanza. Historia de una imagen*. Monterrey, Producciones al Voleo el Troquel, 1997, s/p.

de la Virgen de la Luz en 1902, patrona principal de León, Guanajuato;[34] siguieron las coronaciones de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Jalisco, el 15 de agosto de 1904;[35] la imagen de María Auxiliadora que se veneraba en la parroquia de Santa Julia de la ciudad de México, coronada el 16 de diciembre de 1906;[36] Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala, el 12 de mayo de 1907;[37] Nuestra Señora de Guanajuato, el 31 de mayo de 1908;[38] la Purísima Concepción de Celaya, el 12 de octubre de 1909,[39]

---

presidida por el arzobispo de Michoacán, José Ignacio Árciga, oriundo de la ciudad de Pátzcuaro.

[34] La solicitud de coronación fue iniciativa de Leopoldo Ruiz y Flores, obispo de León –egresado del Colegio Pío Latinoamericano de Roma–, quien fue asignado delegado papal para colocar la corona sobre la imagen de Nuestra Señora de la Luz. Para más información sobre la imagen y el acto de coronación véase *Álbum de la Coronación de la Madre Santísima de la Luz*, México, Editorial Católica, 1903.

[35] Fueron varias las solicitudes de coronación que se realizaron desde el año de 1900. Sin embargo, la autorización fue dada por Pío X el 29 de enero de 1904. A la corona que se mandó esculpir en Nueva York se le agregó una cinta semicircular sostenida por dos ángeles en la que se inscribió el título de *Mater Inmaculata. Ora pro nobis*. La coronación estuvo presidida por el arzobispo de Guadalajara José de Jesús Ortiz.

[36] A la coronación asistieron los arzobispos de México, Próspero María Alarcón, y el arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva. Realizó la coronación el Delegado Apostólico, José Ridolfi.

[37] El Santuario, localizado a unos cuantos kilómetros de Tlaxcala, perteneciente a la diócesis de Puebla fue elevado a Colegiata en el edicto del 8 de septiembre de 1906 por Pío X. La historia de la imagen de Nuestra Señora de Ocotlán es muy parecida a la de la Virgen de Guadalupe, pues se apareció a un indio de nombre Juan Diego Bernardino, a quien indicó que su imagen aparecería en un tronco y que debía colocarse en la iglesia de San Lorenzo. En función de méritos fue concedida la coronación, la cual fue realizada por el obispo de Puebla, Ramón Ibarra, también egresado del Colegio Pío Latinoamericano.

[38] El 2 de marzo de 1907, en una junta de la Congregación de Nuestra Señora de Guanajuato, se propuso solicitar a su santidad Pío X la declaración de Patrona de Guanajuato para la imagen referida junto con la autorización para su coronación. El obispo de la diócesis, Leopoldo Ruiz y Flores accedió a enviar la petición, la cual fue concedida en edicto de 21 de agosto de 1907. José Mora, obispo de León, fue el encargado de realizar la coronación.

[39] La solicitud para la autorización de su coronación fue hecha por el arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva, quien fue el encargado de realizar la coronación.

y finalmente, Nuestra Señora de la Soledad de Oaxaca, el mismo año de 1909[40] (figuras 29 a 37).

En continuidad con el movimiento mariano que instituyó Pío IX con la declaración del dogma inmaculista en 1854, durante el pontificado de León XIII la Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino extendió a toda la Iglesia el Rito de coronación de la Virgen bajo cualquiera de sus advocaciones.[41] El fundamento teológico para la extensión del rito de coronación destaca:

> Santa María Virgen con razón es tenida e invocada como reina ya que es Madre del Hijo de Dios, Rey del Universo, colaboradora augusta del Redentor, discípula perfecta de Cristo y miembro supereminente de la Iglesia.[42]

La Iglesia católica contemplaba que la coronación de una imagen era también una muestra de amor y profundo respeto con el que los fieles devotos rendían homenaje a la Madre de Dios y Reina de los cielos desde los primeros tiempos de la cristiandad.[43] Por ello, en el ritual de coronación se estipuló que sólo podían ser coronadas aquellas imágenes que debido a la gran devoción de los fieles gozasen de cierta popularidad y que pudieran demostrar que el lugar en que se veneraba fuese sede y centro de un im-

[40] Atendiendo a la tradición de la imagen devocional y al enorme culto conferido a la Virgen de la Soledad el arzobispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, hizo la petición de coronación a Pío X. La ceremonia fue precedida por José Ridolfi, delegado apostólico de la Santa Sede en México.

[41] La incorporación del rito para la coronación de las imágenes a la liturgia romana significó la reafirmación por parte de la Iglesia católica de la legitimidad para venerar e invocar a la Virgen María y considerarla Reina de los cielos y de la tierra. Con el título *Ritus servandus in coronatione imaginis Beata. Mariae Virginis*, se incluyó en el Pontifical Romano el *Ordo* compuesto en el siglo XVII, que se utilizaba para coronar las imágenes en nombre del Cabildo Vaticano.

[42] *Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino. Ritual de la coronación de una imagen de Santa María Virgen, Prenotandos.*

[43] La iconografía mariana en Occidente y Oriente tuvo la costumbre de representar a la Virgen María con corona real desde los tiempos del Concilio de Efeso (431) y la costumbre de coronar las imágenes marianas fue propagada en Occidente por los fieles, religiosos o laicos, sobre todo desde finales del siglo XVI. *Sagrada Congregación para los...*



Figura 29. El momento de la coronación. Dibujo de Leandro Izaguirre, profesor premiado de la Academia de Bellas Artes. Imagen tomada de *El Mundo. Semanario Ilustrado*. 20 de octubre de 1895.



Figura 30. Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro, Michoacán. Estampa popular.

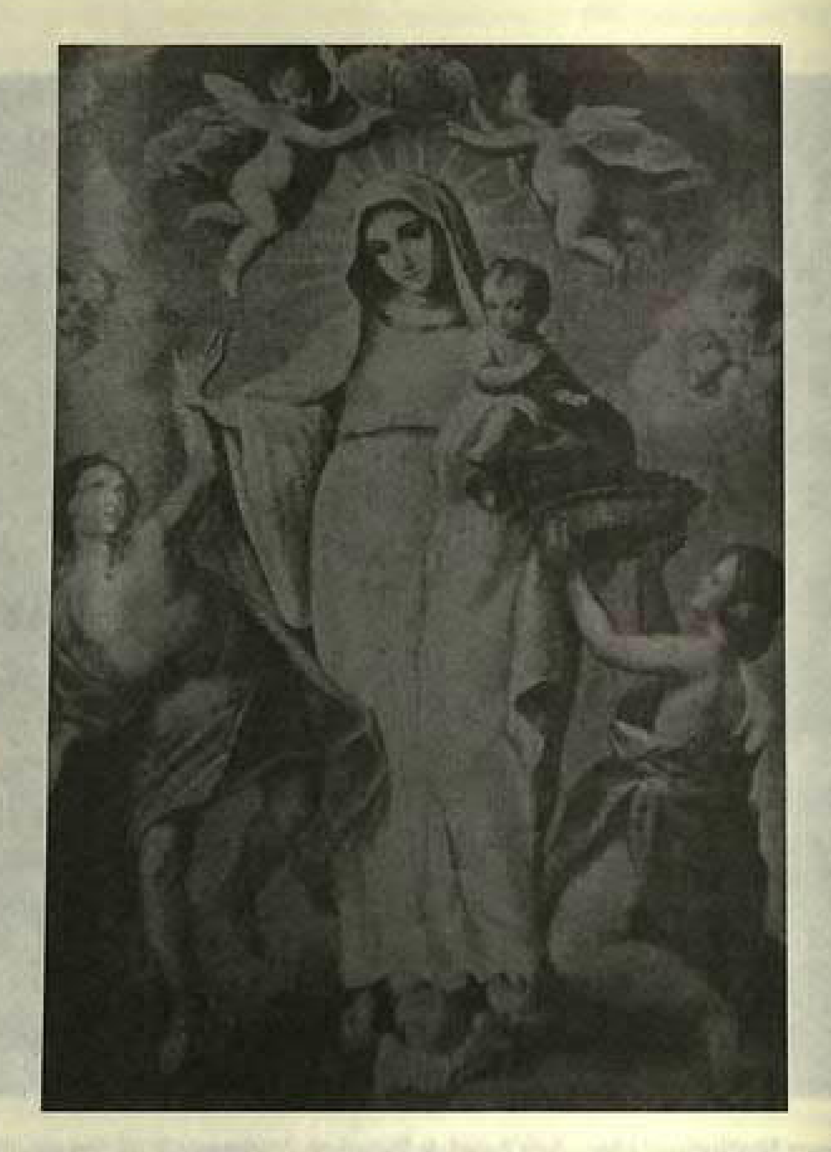


Figura 31. Nuestra Señora de la Luz de León, Guanajuato. Imagen tomada de Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebres*, 3a. ed., tomo 1, Madrid, Talleres Gráficos Jura, 1956, p. 273.



Figura 32. Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Jalisco. Estampa popular.



Figura 33. Imagen de María Auxiliadora que se encuentra en el santuario parroquial de María Auxiliadora en la ciudad de México. Fotografía: Gabriela Díaz Patiño.



Figura 34. Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala. Imagen tomada de Luis Mario Schneider, *Cristos, santos y vírgenes. Santuarios y devociones de México*, México, Ed. Planeta, 1995, p. 278.



Figura 37. Nuestra Señora de la Soledad de Oaxaca. Imagen tomada de Luis Mario Schneider, *Cristos, santos y vírgenes. Santuarios y devociones de México*, México, Ed. Planeta, 1995.

portante culto litúrgico. Esto, dado que el rito de la coronación canónica suponía un medio para dinamizar la vida interior de una comunidad.

Aunque, cabe destacar, que el caso de la coronación de la imagen de María Auxiliadora, titular de la Iglesia de Santa Julia en la ciudad de México, no siguió ese protocolo. La imagen fue traída de Turín a finales de 1890 para ser colocada en la iglesia que construyeron las recién llegadas de Europa, Hijas de Don Bosco. La imagen sería trasladada posteriormente al templo dedicado a María Auxiliadora en el Instituto Salesiano, construido para la realización del apostolado educativo de las Hijas de Don Bosco. Como podemos observar, desde la llegada de los primeros salesianos a México en 1892 y la ceremonia de coronación de la imagen de María Auxiliadora en 1906, no había pasado mucho tiempo. Sin embargo, los encargados de solicitar la autorización pontificia para su coronación argumentaron que la labor realizada por el Círculo Católico Mexicano y los primeros salesianos que llegaron a México fue tan efectiva que desde la primera fiesta de celebración a María Auxiliadora, el 25 de mayo de 1890, el culto profesado a dicha imagen devocional por parte de los fieles cristianos mexicanos había ido en aumento.[44] El caso fue que las condiciones para la autorización pontificia de coronaciones en América habían sido favorables. El proyecto pastoral de Pío X (1903-1914) fue muy claro en su postura de "restaurar" a la Iglesia católica y al catolicismo a través de una vigorización de la vida religiosa. Por ello alentó y apoyó las misiones religiosas extranjeras en América y otros continentes y estimuló a las autoridades eclesiásticas locales para llevar a cabo importantes proyectos que excitaran la devoción popular.[45]

Como podemos ver en las imágenes devocionales, todas las vírgenes coronadas en México fueron estética y discursivamente vinculadas con la Inmaculada Concepción de María. La vestimenta utilizada para las coronaciones fue diseñada de tal modo que se tuviera presente la imagen de la madre de Dios bajo el misterio inmaculista, establecido así por la auto-

[44] *La Esperanza*, 1906.

[45] Después de la última coronación de la primera década del siglo XX en México, se registró otra etapa de coronaciones que dio inicio en el año de 1921 sobre la imagen de Zapopan, luego vino la de la Santísima Virgen de la Soledad de Irapuato en 1922 y la imagen de la Virgen de Talpa en 1923, y otras que les siguieron, pero ya como parte del movimiento espiritual en respuesta a las nuevas exigencias del clero nacional bajo el régimen revolucionario. Vázquez Santa Ana, *Imágenes celebres de México*, 1950.

ridad pontificia. Asimismo, las cartas pastorales, los breves en los que se anunciaba la autorización pontificia para las coronaciones, o los sermones que se realizaron durante la conmemoración del evento religioso, estuvieron íntimamente relacionados con el dogma inmaculista, con el proyecto de renovación religiosa y con la idea del arraigado culto que el pueblo mexicano había profesado durante siglos a la Virgen María bajo diversas advocaciones.

La razón de ese vínculo visual y discursivo entre las imágenes marianas mexicanas y la Inmaculada Concepción tuvo que ver con una demostración de unidad entre el clero nacional, frente a la preocupación de la Santa Sede por las divisiones surgidas en el episcopado mexicano. Por voz del representante papal en México se sabía que la jerarquía católica se encontraba dividida entre quienes pretendían una reforma clerical y religiosa desde fuera, es decir, apoyando las iniciativas del papado –lo cual significaba la centralización del poder papal en detrimento del poder capitular–, y entre quienes consideraban que la situación eclesiástica podía reestructurarse a partir de un proyecto nacional. En ese sentido, a través de la autorización de las ceremonias de coronación, la Santa Sede quiso establecer frente al episcopado mexicano y el propio Estado la unidad del clero nacional. Así lo dejaba entrever León XIII en un breve texto, previo a la coronación guadalupana:

> [...] no hace aún muchos años, Nos también mandamos que á nombre y autoridad Nuestra se coronase con diadema de oro la Imagen de vuestra augusta Reina. Con esto, Venerables Hermanos, Nos es grato manifestarlo, quisimos dar especial testimonio de la gran satisfacción que nos causa la íntima concordia, que del mismo modo que en vuestra jerarquía, felizmente reina entre el clero todo y el pueblo: con lo cual se estrechan y robustecen más y más los vínculos que os unen con esta Silla Apostólica. Por lo que siendo así que Vosotros mismos reconocéis como Autora y Conservadora de esa gran concordia de los ánimos á la piadosísima Madre de Dios, que se venera bajo el título de Guadalupe; con todo el amor de nuestro corazón exhortamos por medio de vosotros á la Nación Mexicana, que mire siempre y conserve ese respeto y amor á la Divina Madre como la gloria más insigne y fuente de los bienes más apreciables. Y sobre todo respecto á la Fe católica que es el tesoro más precioso, pero al mismo tiempo el que corre más riesgo de perderse en estos tiempos,

persuádanse todos y estén íntimamente convencidos, que durará entre vosotros en toda su entereza y estabilidad, mientras se mantenga esa piedad, digna en todo de la de vuestros antepasados. Crezcan, pues, de día en día en su devoción, y amen todos con más y más ternura á tan Soberana Patrona y palparán que los dones de su eficacísimo patrocinio redundarán cada día más copiosamente en beneficio de la salvación y paz de todas las clases de la sociedad.[46]

Desde la perspectiva del proyecto de reconquista espiritual diseñado desde la Santa Sede las ceremonias de coronaciones a las vírgenes marianas tenían dos objetivos centrales que se estaban realizando en México. El primero, para contrarrestar el avance del protestantismo en el país y los ataques liberales y racionalistas en contra de la institución eclesiástica y de ciertas manifestaciones religiosas. A través de la emblematización de la imagen religiosa más atacada por la propaganda protestante en México, se demostraba que a pesar de los esfuerzos del gobierno y de los mismos protestantes por desequilibrar la influencia del catolicismo entre la población, ofreciendo otras propuestas doctrinales religiosas y filosóficas, "la religión católica es la única, cuyo culto público profesan todos" los mexicanos y así lo demostraban a la voz del clero que solicitaba su auxilio económico para profesar los cultos debidos a la imagen de la Virgen de Guadalupe, tan atacada y vilipendiada por las "sectas extranjeras", y lo demostraban con su insistencia en expresar a la Virgen su amor y devoción por medio de las manifestaciones en amplias proporciones, aun contradiciendo las leyes del gobierno.

En segundo lugar, Labastida orientó el proyecto de "reconquista espiritual" hacia las manifestaciones de religiosidad popular, en el entendido que las coronaciones podían representar un nuevo artificio político. La coronación a las imágenes marianas fue una acción del episcopado nacional para reclamar su antigua posición hegemónica y establecer la relación con la sociedad; volver con una nueva fuerza a las calles, a los hogares e ir introduciendo su presencia en los mismos ámbitos políticos. La promoción que hiciera Pío IX al dogma inmaculista desde el año de 1854, y que siguiera con las apariciones y coronación de la Virgen de Lourdes como parte de la restauración de la Iglesia católica en Francia, tuvo eco en América. Como

[46] Citado en Fortino Hipólito Vera, *Segunda Carta pastoral*, Cuernavaca, 1894.

lo menciona Marina Warner, la imagen de la virgen como reina de los cielos revelaba "la más profunda ambición de la Iglesia para ella misma, bien en vida futura... bien sobre la tierra, donde espera gobernar con plenitud del poder espiritual".[47] En ese sentido, las diversas celebraciones en torno a la coronación de alguna imagen mariana en México se presentaron como la acción del episcopado nacional para establecer nuevas condiciones de la Iglesia católica mexicana con los gobiernos y la sociedad. La imagen de la Virgen María, bajo las advocaciones más representativas del entorno nacional era el emblema que, desde la perspectiva de los jerarcas eclesiásticos, debía unificar a los fieles mexicanos con el proyecto de restauración de la Iglesia católica frente al gobierno y frente al avance de los protestantes en el país.[48]

Siguiendo la propuesta del Vaticano, los esfuerzos de Labastida estuvieron centrados en reforzar el culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe con el objeto de ir definiendo con mayor fuerza la vida religiosa en México y para que la Iglesia católica definiera su presencia frente al Estado y la sociedad. Pero la personalidad protagónica de Labastida muy pronto orientaría el proyecto hacia su muy particular visión de restauración y renovación religiosa en el país.

Cuando en 1875 Pío IX concedió la autorización para que todos los católicos se consagrasen al Sagrado Corazón de Jesús, Labastida decidió realizar el acto de consagración el 8 de diciembre de 1875 en la iglesia del Apostolado de la Oración. Al parecer la fecha fue designada por el propio arzobispo de México posponiendo la ceremonia desde el mes de junio en

[47] Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, 1991, p. 150.

[48] El culto mariano durante esos años tuvo así un proceso de resignificación desde las esferas del Vaticano que culminó en la celebración de la coronación de las principales advocaciones marianas en distintos países del continente americano. América Latina se convirtió en el escenario idóneo para expresar la influencia de la Iglesia católica sobre las sociedades, fundamentalmente por la profunda devoción mariana que se mantenía en prácticamente todo el continente. A las coronaciones de México se sumó el patronazgo de la Inmaculada Concepción para América Latina en 1899; la coronación de Nuestra Señora de Monguí, como Reina de Boyacá, Colombia, el 8 de septiembre de 1929; coronación de la imagen de Ntra. Sra. de Zapopan, en enero de 1921; coronación de la imagen histórica de la fundadora y patrona jurada de la ciudad de Rosario, Argentina, 5 de octubre de 1941; la coronación de la Virgen de Cocharca, Perú, 1946; coronación canónica de la venerabilísima imagen de Nuestra Señora de la Caridad de San Sebastián de los Reyes, estado de Aragua, Venezuela, 22 de enero de 1960, entre otras.

que fue aprobada por Pío IX.[49] Para algunos clérigos la postergación del evento y el mismo acto de consagración debió realizarse en tiempo y con mucho mayor esplendor y organización:

> Confesémoslo, sin embargo, con tristeza, si no con desaliento, salimos derrotados en nuestro proyecto de solemnizar con una función en la grandiosa basílica de esta capital, función espléndida que dejase atrás en magnificencia todas las más suntuosas funciones, la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, que celebró la Iglesia el primer viernes de junio. Queríamos dar a esta función la importancia de un elocuente testimonio de la devoción de nuestra patria, ofreciendo en su aniversario centenar al Corazón Sacratísimo de Nuestro Señor Jesucristo, como la más significativa protesta contra todas las manifestaciones de impiedad que nacionalmente nos han deshonrado en el concepto de todos los pueblos de la tierra, como una expiación solemne por los crímenes con que hemos llamado sobre nuestro desgraciado suelo este terrible azote de herejía, irreligión y general indiferencia o ateísmo, como un acto glorioso de confiada y generosa consagración de esta capital delincuente y de toda la nación mexicana al benignísimo Corazón de nuestro soberano Redentor, salud, vida y resurrección de los pueblos como de los individuos. Esto queríamos nosotros y con nosotros algunos católicos fervientes dispuestos a ayudar en su parte correspondiente a los gastos no despreciables que la realización de nuestro pensamiento exigía.[50]

El objetivo del acto de consagración al Sagrado Corazón de Jesús era, según la fórmula propuesta por Pío IX, expresar el deseo de terminar los ataques que los Estados liberales emprendieron contra la autoridad de la Santa Sede. Por medio de la comprensión de la devoción al Corazón de Jesús, se esperaba que todos los católicos se unieran en pro de "reponer en

[49] En la circular en que se anuncia que se llevará a cabo dicha ceremonia de consagración, el arzobispo de México señalaba que si bien el acto "debió practicarse el 16 de junio próximo pasado, lo que no pudo ser por haber llegado con posterioridad el decreto de 22 de abril en que fue aprobado". Circular del 4 de octubre de 1875 en *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, México, 1875, pp. 273-274.

[50] *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, 1875, pp. 89-90. Algunos números posteriores el escritor de esta cita pidió una disculpa a las autoridades eclesiásticas por sus palabras de reproche.

su trono al divino desterrado". Pero Labastida tendría su propio monumento de expiación que concretó con la construcción del templo de San Felipe de Jesús (1886-1897) en la ciudad de México. Como señala Jaime Cuadriello, la razón de este proyecto era, al igual que para Pío IX con la consagración al Sagrado Corazón de Jesús en el año de 1875 para la Iglesia universal, vindicar la obra histórica de la Iglesia, pero tomando en consideración las circunstancias nacionales.[51] Tanto la obra del templo expiatorio como la coronación de la Virgen de Guadalupe fueron proyectos que Labastida planeó para demostrar que la religiosidad del pueblo mexicano podía erigir monumentos, emblematizar imágenes y que la Iglesia católica en México aún tenía una enorme capacidad de organización en magnas proporciones en todo el país. Además, las dos imágenes devocionales que encabezaban el movimiento espiritual de Labastida, la Virgen de Guadalupe y el santo Felipe de Jesús, representaban íconos surgidos en México. Sin embargo, tanto la coronación guadalupana como el templo de San Felipe de Jesús fueron proyectos que Labastida no pudo ver concluidos, pues murió en 1891.

No obstante, el proyecto religioso de Labastida tendría continuidad con los alumnos egresados del colegio Pío Latinoamericano de Roma y por otro grupo de jerarcas, como Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, sucesor de Labastida en el Arzobispado de México (1891-1908). Aunque ese otro grupo no coincidía en mucho con las acciones emprendidas por Labastida, sí coincidían en la necesidad de establecer condiciones para nutrir la cultura católica nacional que pretendía ser diluida por los gobiernos liberales.

EL PROCESO DE NORMATIVIDAD DE LA IMAGEN DEVOCIONAL EN MÉXICO A FINALES DEL SIGLO XIX

Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera no quiso poner en riesgo la buena relación que una parte del episcopado nacional había establecido con el gobierno de Porfirio Díaz. Durante su mandato arquiepiscopal evitó, hasta donde pudo, cualquier intromisión eclesiástica en temas de política,

[51] Cuadriello, "La corona de la Iglesia...", 2003, pp. 155-156.

llegando a contraponer su opinión con otros eclesiásticos.[52] Alarcón tenía la idea de una recuperación paulatina de algunos de los espacios perdidos por la Iglesia católica; por eso insistió en que la reconstrucción debía realizarse por la vía de la restauración de las costumbres y procurando fomentar una intensa religiosidad popular. De ahí su cautela con respecto al programa católico-social de León XIII, que impulsaba la participación seglar en temas de política y acción social.[53] No obstante, Alarcón intentó seguir la propuesta devocional de León XIII, consistente en impulsar la devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, pero siempre suavizando el mensaje combativo que se venía construyendo en torno de dicha imagen.

Próspero María Alarcón se concentró en la reordenación en el interior de la institución eclesiástica. Por eso comenzó su proyecto centrando su atención en la formación del clero. Para el arzobispo de México la recomposición de la Iglesia católica tenía que partir de sus bases clericales; por tal razón dio inicio a la reconstrucción del edificio que había pertenecido al ex convento de San Camilo, a donde trasladó el Seminario Conciliar y, al mismo tiempo, reformó su plan de estudios para "poner el establecimiento a la altura que reclaman de los sacerdotes las necesidades de la época". Incorporó en la planta docente a algunos de los sacerdotes que habían sido enviados por Labastida al Colegio Pío Latinoamericano en Roma.[54] Asimismo, logró reinstaurar la Universidad Pontificia en 1896, además de tomar otras medidas para normar la conducta sacerdotal, como fue el restablecimiento de las conferencias eclesiásticas.[55]

[52] Alarcón llegó a tener algunos roces con el arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva, por el apoyo que éste solicitó a los jerarcas eclesiásticos de la República para sostener la prensa católica en el país. Véase Díaz, "*La soberanía social de Jesucristo*..., 2001.

[53] Recordemos que Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera formó parte de la corriente más tradicionalista del episcopado nacional, para la que cualquier acción que pusiera en peligro la paz con el gobierno de Díaz debía ser restringida. Díaz, "*La soberanía social de Jesucristo*..., 2001, pp. 29-66.

[54] Juan Herrera y Piña (catedrático y rector), Francisco Orozco y Jiménez (vicerrector en 1890), Francisco Plancarte y Navarrete (maestro de hebreo y liturgia) fueron los egresados del Piolatino llamados por Alarcón para dirigir durante su gestión arzobispal el Seminario Conciliar de México, presencia que representó importantes cambios para la institución.

[55] José Ordóñez, "Apuntes biográficos del excelentísimo señor doctor Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera", 1943, pp. 496-504. También consultar Valverde Téllez, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana (1821-1943)*, 1949, pp. 80-92.

Otro de los logros importantes de su administración arzobispal fue haber orientado, hacia el tema de lo estrictamente espiritual y religioso, las discusiones en el Quinto Concilio Provincial Mexicano, celebrado del 23 de agosto al 1 de noviembre de 1896. Si bien la celebración del Quinto Concilio Provincial Mexicano ha de entenderse como parte del proyecto romano de restauración religiosa y eclesiástica, Alarcón logró imponer una agenda esencialmente religiosa.

Recordemos que el delegado apostólico en México, Nicolà Averardi, nombrado como tal en 1891 para restablecer las relaciones diplomáticas entre el gobierno mexicano y el Vaticano, tuvo como misión tratar de conciliar las distintas posturas que se generaron entre los miembros del episcopado mexicano en torno al proyecto de restauración propuesto por la Santa Sede. Con ese objeto Averardi sugirió la realización de varias reuniones conciliares y sínodos para actualizar las legislaciones locales de acuerdo con el espíritu del Concilio Vaticano I y las enseñanzas de León XIII.[56] Sin embargo, los temas centrales de la reunión del Quinto Concilio Provincial giraron en torno a la renovación y reorganización del magisterio eclesiástico y sobre la administración del culto.

Varios factores permitieron que los temas de religiosidad, culto e imágenes y símbolos religiosos pudieran ser tema central en las discusiones que se desarrollaron durante la celebración del concilio provincial. Por una parte, Alarcón subrayó con preocupación los avances logrados por las misiones protestantes en el país, aumentando con ello el indiferentismo religioso o la conversión hacia "los errores de la religión". La presencia

[56] Entre 1882 y 1911 se llevaron a cabo 16 reuniones en distintos puntos de la República Mexicana. Tamaulipas, 1882, 1883, 1885; Oaxaca, 1892-1893; México, 1896; Durango, 1896 y 1911; Guadalajara, 1897; Michoacán, 1897; Chilapa, 1901; Sonora, 1901; León, 1903; Puebla, 1906; Huajuapan de León, 1906 y 1910 y, Chiapas, 1908. Gutiérrez, *Historia de la Iglesia católica*, 1974, p. 355. De acuerdo con Manuel Ceballos el propósito de estas reuniones fue fundamentalmente establecer las estrategias de acción del episcopado mexicano frente a las circunstancias que vivía la institución eclesiástica, aprovechando la política de conciliación que manejó Porfirio Díaz. En ese sentido los temas fueron "reorganización de la Iglesia, respeto a la política de conciliación, desplazamiento del campo político al social, paternalismo y proteccionismo sobre los grupos más indefensos de la sociedad (indígenas, trabajadores, niños) y expansión de agrupaciones católicas de diversos tipos (piadosas, periodísticas, femeninas)", Ceballos, *El catolicismo social*..., 1991, pp. 116-117.

protestante se manifestó a través de una intensa propaganda iconoclasta que atacaba directamente el culto que los católicos mexicanos realizaban en torno a las imágenes de santos, cristos y vírgenes en general, además de la propagación, a través de la prensa protestante, de una imagen desfavorable del clero, acusándolo de manipular los contenidos evangélicos. A ello también contribuiría el imaginario anticlerical que diversos gobiernos propagaron, presentando al clero como un manipulador de la población a través del uso de las imágenes religiosas y de la devoción que los fieles les profesaban. Con ese panorama, Alarcón destacó que el objeto del concilio provincial era:

> [...] indicar ligeramente los errores condenados ya, como para dar a los fieles una vez más la voz de alerta á fin de que de ellos se alejen, esforzándose en conservar sana su inteligencia, y decretar cuanto para la reforma de las costumbres en el clero y en el pueblo y para la mutua edificación de los fieles crean convenir.[57]

Asimismo, la política de conciliación eclesiástica que sostuvo el presidente Porfirio Díaz fue un elemento para enfocar las discusiones del concilio provincial hacia el tema de la religiosidad y espiritualidad mexicanas, dejando de lado los temas sociales y principalmente políticos.[58]

Los signos de incredulidad e indiferentismo religioso, que en distinto grado manifestaba haber observado el clero en prácticamente todos los sectores de la sociedad, guiaron las sesiones conciliares hacia el tema de espiritualidad religiosa. Los informes parroquiales sobre el descenso de la observancia religiosa y de la misma carrera sacerdotal corroboraban esa

[57] *Edicto* del 14 de junio de 1896.

[58] En las actas del quinto concilio se estableció cuál debía ser la postura del clero frente a las autoridades civiles y en relación con asuntos de política: "Por ningún modo se permitirán los clérigos inmiscuirse públicamente en asuntos políticos en que, según los fines de la doctrina católica y las leyes cristianas pueden darse libertad de ideas; sobre todo, deben precaverse de atacar injusta e imprudentemente en los papeles públicos, o en diarios o periódicos, los actos de las autoridades civiles; y en cuanto a los diarios tendrán presente así las instrucciones y mandatos del propio obispo, como y principalmente el artículo 42 de la Const. *Officiorum et munerum* de 21 de enero de 1897". *Quinto Concilio Provincial Mexicano*, México, Imprenta de El catecismo, 1900, p. 111.

idea generalizada entre el clero que participó en las reuniones conciliares de 1896 en la arquidiócesis de México.[59] Así se estipuló en las actas del concilio:

> Tenemos ya trazado el camino que todos los prelados y sacerdotes, clero y pueblo debemos seguir, si queremos ser hijos fieles de la Iglesia católica y cooperar del modo más eficaz al mejoramiento de las costumbres y vigor de la disciplina eclesiástica. A pesar de las dificultades que naturalmente nacen de la deplorable separación entre la Iglesia y el Estado, la santidad de vida de los clérigos ajustada a los Sagrados Cánones, y la sólida piedad de los fieles, guiada por los preceptos y consejos de la Iglesia, harán que el reinado de Jesucristo

[59] Mostramos en capítulos anteriores algunos testimonios de los informes enviados por párrocos a la Secretaría Arzobispal. Aquí cito las palabras del presbítero Ignacio García, cura encargado de la parroquia de Atlacomulco y que escribió dos textos editados en 1890 bajo el título *Catolicismo expirante en algunos pueblos de la arquidiócesis de México debido a la dominación secular sobre el clero de la misma*. En el texto se exponen las irregularidades en las prácticas religiosas de los fieles y el estado del clero y por consiguiente de la religión: "[…] el esplendor de nuestra sacrosanta religión se encuentra eclipsado vergonzosamente en muchos pueblos de nuestra arquidiócesis, menos por la pobreza de recursos para sostener su culto […] que por las prácticas inconvenientes que se le han mezclado […]". Bajo el subtítulo *El clero agoniza en muchos lugares de esta arquidiócesis* el presbítero escribió: "Sí, Santísimo Padre, el clero agoniza en muchos lugares en esta arquidiócesis. Este es un cuerpo moral, lo mismo que lo puede ser un ejército, una comunidad religiosa, y así como de uno y otra decimos que termina y que agoniza en uno de dos casos y o cuando carece notablemente de individuos en proporción de los que requiera el objeto para que fue instituido; o cuando teniéndolos, carecen estos en gran proporción, del espíritu que les es propio […]; de la misma manera y con mucha más razón por no tratarse ya sólo de la existencia de un defecto sino de los dos a la vez, al ver la falta de individuos en proporción de los que se necesitaba en el clero a que me refiero y la falta de espíritu eclesiástico, dolorosísimo es decirlo, aun en varios de los pocos que le quedan, obligados nos vemos a exclamar con todo el dolor de nuestra alma: el clero palidece, el clero se acaba, el clero está en agonía…! Sí, el clero agoniza en personal". El presbítero García se refería a esta situación también por el disgusto que estaba causando entre el clero bajo la venida de sacerdotes extranjeros a ocupar puestos eclesiásticos en todo el país: "¿Cuál la de que se tenga que mandar al padre D. José Antonio Plancarte a Europa a traer sacerdotes con gran dispendio del peculio de la Mitra y sufriendo no pocos fiascos en lo aventurado de las cualidades de los que vienen?". AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: censura, caja 234, Exp. 13, año 1890.

ahonde entre nosotros más y más sus raíces, para que no puedan arrancarlo de nuestro suelo los huracanes impetuosos de la irreligión y de la inmoralidad.[60]

Para el arzobispo de México el interés primordial del proyecto de restauración de la Iglesia católica debía centrarse en "la formación de buenos creyentes y de dignos ministros del altar, y después en el aumento y progreso de las asociaciones religiosas y la reparación de los templos o creación de ellos"; por tanto, el tema de la instrucción de los clérigos fue primordial durante el concilio, así como en toda la gestión pastoral de Alarcón:

Importa de todo punto que algunos eclesiásticos adquieran más amplios conocimientos para la más fácil refutación de los errores y más acertada defensa de las verdades de la fe, e importa también que educándose algunos cerca de la Cátedra Apostólica, beban en su misma fuente la fe y la vía eclesiástica.[61]

Los acuerdos conciliares dejan ver la preocupación de la jerarquía eclesiástica por los escritos anticlericales que aparecieron en la prensa liberal mexicana, lo mismo que por la propaganda protestante, ambas con una amplia difusión y manifiesta recepción entre los distintos sectores de la sociedad. En ese sentido, se consideró que más allá de contrarrestar escritos con escritos, era esencial diseñar un programa de mayores alcances que pudiera proporcionar, tanto a clérigos como a seglares, un sólido conocimiento doctrinal. Por tanto, las discusiones del concilio giraron en torno a la instrucción, disciplina y piedad en los seminarios, en las escuelas católicas y en otros espacios abiertos a la enseñanza religiosa. El tema era cómo introducir en esos espacios todo lo relativo a la práctica de una correcta piedad cristiana y sus manifestaciones privadas y externas, desde la instrucción dada al magisterio eclesiástico, a partir de la misma formación de los seminaristas, así como en la renovación de la instrucción moral y ascética de los sacerdotes, a través de conferencias eclesiásticas y organización de ejercicios espirituales, en el entendido que serían los párrocos el principal vehículo de transmisión de la doctrina cristiana.

[60] *Quinto Concilio Provincial* ...,1900, pp. XI-XII.
[61] *Quinto Concilio Provincial* ..., 1900, p. IV.

De la misma forma, debía procurarse la instrucción espiritual del pueblo a través de las escuelas católicas dirigidas a formar una infancia y juventud con una sólida formación doctrinal y espiritual del cristianismo; también por medio de la predicación dominical, haciendo una renovación de los sermones; en el modo de fomentar la piedad a través de una mayor organización litúrgica durante las ceremonias religiosas; por medio de la organización de una literatura devocional, mucho más accesible tanto económica como doctrinalmente y, finalmente, a través de un mayor control en cuanto a las manifestaciones públicas de religiosidad.

Con respecto a ese último aspecto, se consideró que en la medida en que las prácticas e imágenes devocionales estuvieran alejadas de la estructura eclesial y prescindiera de la presencia y sanción del clero, debían ser sustituidas por prácticas que fortalecieran la relación de los fieles con el proyecto de la Iglesia:

> Es incuestionable para todo católico la autoridad espiritual que los obispos tienen derecho a ejercer sobre los pueblos. Dioles el Señor grandes poderes, aunque en todo subordinados al Sumo Pontífice, [...] En estos poderes se funda el derecho de que hace uso la Iglesia para decidir en puntos de doctrina acerca de la fe y de las costumbres, y establecer cánones o reglas de disciplina para el gobierno espiritual de los fieles.[62]

Se defendió la veneración de las reliquias e imágenes de santos, sosteniendo el argumento que afirmaba que "Dios ha de ser alabado en todos sus Santos". Por tanto, se mandaba a los párrocos y rectores de iglesias dar una mayor instrucción a los fieles sobre el culto y utilidad de las reliquias "aprovechando la ocasión de que se exponga alguna reliquia". Además, debía evitarse la introducción de cualquier abuso, recomendando en ese sentido seguir los lineamientos tridentinos, que sugieren que antes de cualquier tipo de veneración a imagen o reliquia alguna se tiene que hacer un examen exhaustivo para corroborar su legitimidad, tras lo cual:

> Se guardarán con la debida reverencia y seguridad las sagradas reliquias cuya autenticidad esté suficientemente probada, y cuando se expongan a la pública

[62] *Edicto* del 14 de junio de 1896.

veneración de los fieles, se observarán las prescripciones litúrgicas. (S. C. de R. 12 de agosto de 1854). No se expondrán sino con luces encendidas, y de ninguna manera cuando esté expuesto el Santísimo Sacramento.[63]

Se mandó la realización de un catálogo de las reliquias que se encontrasen dentro de todas y cada una de las iglesias de la República, con el objeto de ser reconocidas y aprobadas nuevamente por el obispo correspondiente, con el objeto de evitar en el futuro situaciones similares a las ocurridas con las imágenes religiosas desaparecidas, destruidas o extraviadas durante la ejecución de la desamortización de bienes eclesiásticos y exclaustración de las órdenes religiosas.[64]

En cuanto a la Santísima Cruz, los instrumentos de la Pasión y las imágenes religiosas en general, se ordenó la debida enseñanza de su culto siguiendo las prescripciones del concilio de Trento en cuanto "al debido honor y veneración" a que estaban sujetos. En respuesta a la propaganda iconoclasta de los protestantes se insistió en las enseñanzas evangélicas en relación con el culto de las imágenes religiosas; se ordenó un mayor control

[63] *Quinto Concilio Provincial* ..., 1900, p. 120.

[64] Muchos feligreses pretendieron beneficiarse de la desaparición o extravío de alguna imagen religiosa con fuerte tradición devocional en algún barrio, para continuar o dar inicio a nuevas prácticas devocionales. Por ejemplo, vemos en el año de 1869 el inicio de nuevos cultos a una imagen de la Virgen de Guadalupe supuestamente aparecida en una piedra de la ranchería Monte y Peña adscrita a la parroquia de la Villa del Carbón. El informe del cura párroco de la Villa del Carbón tenía como objeto obtener la autorización del arzobispo para entregar a los feligreses de Monte y Peña la imagen guadalupana que había sido depositada en su parroquia mientras se terminaban las labores de construcción de una capilla en la ranchería mencionada. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 83, Exp. 46, año 1869. También está el caso del culto que reinició una mujer a la imagen del Niño Perdido en el barrio de Tacubaya en el año de 1870. AHAM, Fondo episcopal, sección: provisorato, serie: parroquias, caja 228, Exp. 44, año 1870. Al percatarse las autoridades eclesiásticas de la extensión que estaba alcanzando dicho culto se inició una investigación para que la mencionada imagen del Niño Perdido fuera colocada en alguna iglesia pública: "Dígase al encargado de la Iglesia de la Antigua Enseñanza que si llevaren otra vez a su Iglesia el Niño que llaman milagroso, lo detenga y nos dé aviso inmediatamente. Agréguese al encargado de la Antigua Enseñanza que inmediatamente que llevaren el Niño llamado milagroso que el conductor se nos presente acompañándolo el mismo para acordar lo que convenga". AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 77, Exp. 54, año 1873.

en cuanto a las formas de su presentación, acordes a un estilo clásico y evitando, principalmente en los pueblos, la presencia de imágenes grotescas:

> Las imágenes de Nuestro Señor Jesucristo, de la virgen Madre de Dios y de los demás Santos, serán de forma noble y de ninguna manera despreciable. Nada tendrán de profano, y nada habrá en ellas que según la costumbre aprobada por la Iglesia no esté conforme con los originales y modelos, principalmente en cuanto a los vestidos. En los campos y en especial en los pueblos de indios, suelen encontrarse imágenes muy deformes e indecentes, que convendría quitarlas con prudencia, sobre todo donde su culto vaya acompañado de alguna superstición; pero no se quiten sin consultar al obispo y obrando con prudencia, para no dar, con ocasión de un buen fin, pretexto a los ignorantes o malévolos, de alborotar a las turbas.[65]

Del mismo modo, la exclaustración de las órdenes religiosas femeninas y masculinas propició diversos trastornos en la espiritualidad practicada dentro y fuera de los espacios conventuales. Uno de los principales problemas a los que se vieron sometidas todas las órdenes religiosas fue la traslación de las imágenes devocionales a las que rendían culto en el interior de sus templos a otros establecimientos religiosos, como fue el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Merced descrito en el capítulo 2 de esta investigación. Otros casos en ese mismo tenor fueron los de la imagen de Nuestra Señora del Socorro que se veneraba en la iglesia del ex convento de Santa Inés, la cual fue trasladada al Colegio de Niñas;[66] o la solicitud que en 1870 hicieran el "capellán y los encargados del culto católico del templo de Jesús María" al arzobispo de México, para recuperar la imagen de San Francisco de Paula que quedó en manos de la iglesia de la Enseñanza tras la exclaustración de la comunidad concepcionista en 1861.[67] La resistencia para entregar las imágenes devocionales a sus antiguos custodios radicaba en los beneficios económicos y espirituales que éstas proporcionaban:

[65] *Quinto Concilio Provincial* ..., 1900, p. 121.

[66] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 86, Exp. 56, año 1874.

[67] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 54, Exp. 52, año 1870.

Desde que se verificó la donación de dicha Sta. Imagen [Nuestra Señora del Socorro] a esta Iglesia [la Enseñanza] por el Sr. Dr. Dn. Salvador Zedillo gobernador entonces de esta Sagrada Mitra consideré un deber mío procurarle culto y veneración, con tal objeto se ha colocado en el altar mayor no sólo en sus festividades que se han solemnizado en cuanto ha sido posible, sino también en otros tiempos del año y principalmente en la cuaresma, desagravios y en los ejercicios de preparación para alguna indulgencia, como actualmente en los que se están verificando para disponerse a la peregrinación en espíritu, en cuyos casos una imagen como esta coopera tanto a la devoción de los fieles, y careciendo esta iglesia de otra semejante, hacía gran falta para este fin, especialmente en la próxima tanda de desagravios, que con el favor adquirido entre los que concurren a este templo un afecto y devoción tal, que las personas que han llegado a entender que pueda ausentarse de aquí no han podido menos de manifestar su sentimiento.[68]

Fueron tantos y constantes los usos y abusos sobre las imágenes devocionales a partir de la aplicación de las Leyes de Reforma que en la década de 1880 las autoridades eclesiásticas habían intentado aplicar con mayor rigor las prescripciones tridentinas y de la Sagrada Congregación de Ritos sobre los límites en la devoción conferida a las imágenes religiosas. Las imágenes pasaban de unas manos a otras; eran duplicadas para realizar cultos o visitas simultáneas;[69] muchas imágenes religiosas antiguamente pertenecientes a alguna iglesia fueron perdidas, otras reclamadas por particulares e incluso muchas fueron confiscadas por autoridades civiles fuese para su destrucción o para ser abandonadas en cualquier sitio. Por esas razones, el 18 de julio de 1882 se publicó una circular que prohibía las visitas particulares de imágenes "en atención a los escándalos y faltas de respeto con que algunas veces se reciben esas imágenes y en vista de las actuales circunstancias, manifestarse a los propietarios de dichas imágenes que esta

[68] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 86, Exp. 56, año 1874.

[69] Un caso muy singular fue el de una imagen del Santo Entierro que llamaban "el Señor de la consolación". Esta imagen fue duplicada para mantener el culto público en la iglesia de San Bernardo donde fue depositada y al tiempo poder hacer visitas a particulares. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 183, Exp. 3, año 1882.

Sagrada Mitra no aprueba tales visitas".[70] Así, la tradición de trasladar una imagen devocional de un templo a otro o las visitas a enfermos, fuese en hospitales públicos o en domicilios particulares, se fue perdiendo.

Con el propósito de mantener un estricto control sobre las formas de religiosidad en torno de las imágenes devocionales se ratificaron y establecieron nuevas normas en el Concilio Provincial Mexicano de 1896. Por principio, toda nueva imagen escultórica tendría que ser esculpida y pintada en su totalidad, incluida la vestimenta "de modo que no sea necesario vestirlas con vestiduras de lienzo". Buscando evitar cualquier tipo de profanación, se determinó que aquellas imágenes escultóricas que tradicionalmente eran vestidas mantuvieran su propia vestimenta como única y se prohibió el uso de una misma escultura para representar distintas advocaciones cambiando sólo sus vestidos. Asimismo, se restringió la bendición de las imágenes expuestas a la pública veneración, así como concesión de indulgencias proporcionadas a algunas imágenes devocionales.

Para evitar conflictos, que habían sido recurrentes entre los fieles, en torno a la posición de una determinada imagen devocional dentro del templo o si había varias imágenes de la misma advocación donadas por distintos fieles y no se sabía cuál debía ocupar determinado nicho o altar, el concilio mexicano de 1896 determinó que la imagen del Patrón o titular de la iglesia se colocaría en el lugar principal "del que no podrá ser despojada sino con licencia de la Sede Apostólica". Como vimos en el capítulo dos, la aplicación de las leyes que estableció la desamortización de los bienes eclesiásticos propició la traslación y remoción de imágenes religiosas y el reclamo de particulares sobre imágenes expuestas a la veneración pública por mucho tiempo; en ese sentido el Quinto Concilio Provincial Mexicano determinó que no se haría ninguna remoción de imágenes sin consultar previamente a las autoridades eclesiásticas;[71] se prohibió la erección de al-

[70] AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 183, Exp. 3, año 1882.

[71] Con este decreto se establecía la autoridad eclesiástica como única para resolver conflictos con las imágenes devocionales. Y es que muchos fieles aprovecharon el apoyo de las autoridades civiles para recuperar o apropiarse de alguna imagen religiosa que había sido donación familiar a algún templo o convento, y continuar de forma particular los cultos a dicha imagen. El caso de una imagen de la Virgen de la Soledad que recibía culto en la parroquia de Cuautitlán fue muy sonado, pues tuvo que intervenir la autoridad civil a pesar

tares a "imágenes que sean de propiedad particular" a menos que hubiesen sido cedidas a la Iglesia y que constase oficialmente; "si así no fuese no se colocaran de un modo permanente en los altares".[72] Se instó a los párrocos y rectores de iglesias a cuidar de cualquier tipo de profanación contra las imágenes religiosas, ya fuese por algún miembro de otra religión o incluso por fieles católicos cuyas ideas supersticiosas los motivaran a realizar actos indebidos con las imágenes de devoción cristiana.[73]

---

de todos los esfuerzos eclesiásticos por evitarlo. El informe del cura Basilio Soto menciona que "un vecino de la población acompañado de un hijo suyo, y otra persona, pretendieron llevarse, a la fuerza para su casa una imagen, que es la Virgen de la Soledad, con pretexto de que es suya; se ha aprovechado de mi ausencia en la iglesia y se extrajo el manto y la corona de la Santísima Virgen, que de pronto pudo haber a las manos despojándola violentamente, y si no se llevó la imagen fue debido a la resistencia que con grande sufrimiento opuso mi sacristán". Temiendo el cura párroco que al intervenir la autoridad civil se tuviera que entregar la imagen devocional al mencionado "vecino de la población" pidió el consejo de las autoridades eclesiástica quienes respondieron: "Haga los esfuerzos posibles por sí por medio de otros vecinos para recobrar el manto y la corona, sin necesidad de ocurrir a la autoridad civil, y que en caso de que no lo logre, ocurra a un abogado que penetrado del derecho de la Iglesia lo haga valer eficazmente". Sin embargo, el cura fue demandado ante las autoridades civiles quienes determinaron la entrega de la imagen al señor José Orozco y el pago de una multa. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquia, caja 70, Exp. 37, año 1872. En muchas de las disputas sobre la potestad de alguna imagen religiosa y en donde tomaba parte una autoridad civil casi siempre terminaba el caso a favor de un seglar. Esta situación propició el deseo de muchos fieles para hacerse cargo de los cultos a alguna imagen devocional con autorización eclesiástica o sin ella. Muchos son los casos que encontramos sobre querellas por la propiedad de imágenes devocionales entre civiles y religiosos. Un caso más es el que ocurrió en 1888 entre el cura de la iglesia de San Bernardo y un civil que se acreditaba como heredero de la imagen de la Virgen de los Dolores que recibía culto en el mencionado templo: "...con la imperiosa exigencia de sacarla [a la imagen] de la Iglesia, para llevarla de visita a una enferma con la condición de volverla a los tres días; y habiéndole contestado yo que no podía entregarla sin orden de la Sda. Mitra, por tener Altar dedicado hace diez y seis años, estar ya bajo el dominio y veneración pública y tener una congregación en vía de alcanzar la correspondiente aprobación eclesiástica y por último ser una imagen que forma el culto principal de esta Iglesia, me manifestó con arrogancia que al punto la sacaría para siempre con una orden del gobernador civil", AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquias, caja 192, Exp. 4, año 1888.

[72] *Quinto Concilio Provincial*..., 1900, p. 122.

[73] *Quinto Concilio Provincial*..., 1900, pp. 122-123. Las solicitudes para realizar procesiones con imágenes devocionales locales aumentaron con la aplicación de las Leyes de Reforma. En 1877, por ejemplo, los fieles del pueblo de San Bartolomé Naucalpan solici-

En cuanto a las imágenes religiosas que tenían que encontrarse obligatoriamente dentro de las iglesias se encontraba la imagen de San Juan bautizando a Jesús, las estaciones del Vía-Crucis "para que los fieles haciendo este piadoso ejercicio puedan lucrar las indulgencias concedidas por la Sede Apostólica", la de Cristo crucificado, la Cruz, la imagen de la Inmaculada Concepción de María y la de San José.[74]

Haciendo caso omiso de las Leyes de Reforma en general y del decreto sobre supresión de días festivos en particular, el Quinto Concilio Mexicano estableció que en términos de la religión católica eran catorce los días de guardar obligatorios.

> Las fiestas que en la Provincia Mexicana se han de guardar, son las siguientes: Todos los domingos del año. La Circuncisión de N. S. J. C., 1 de Enero; la Purificación de la Sma. Virgen María, 2 de Febrero; el día de Sr. S. José, Esposo de la S. V. M., 19 de Marzo; la Anunciación de la Sma. V. M. 25 de Marzo; la Ascensión de N. S. J. C., el día de Corpus Christi; la Natividad de S. Juan

taron a la Secretaría Arzobispal la autorización para trasladar a la catedral metropolitana la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, que recibía culto en el santuario establecido en el mencionado pueblo. El objeto de dicho traslado era hacer algunas funciones y rogativas para "implorar el remedio de tantas calamidades como está sufriendo nuestra desgraciada Patria", aunque debido a las restricciones del gobierno en materia religiosa el arzobispo de México, Pelagio A. Labastida, negó la autorización. AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: santuarios, caja 108, Exp. 37, año 1877. Como ésta, fueron varias las peticiones procesionales en el mismo sentido. Es el caso de la imagen devocional del Señor de las Misericordias que se veneraba en el pueblo de los Reyes, adscrito a la parroquia de San Juan Bautista, Coyoacán. Los feligreses de comunidades aledañas a la parroquia solicitaban la prestación de la imagen para realizar una peregrinación a sus respectivos pueblos. Los feligreses del pueblo de los Reyes se negaban a prestar la imagen del Señor de las Misericordias a los pueblos vecinos argumentando que temían fuese retenida o incluso robada. El conflicto se tensionó aún más cuando el presidente municipal de Oxotla, uno de los pueblos que solicitaba la imagen devocional, aprovechando su cargo "autorizó el acto de extracción de la imagen", y aunque la imagen logró ser extraída, el párroco de los Reyes escribió a la Secretaría Arzobispal que ésta "fue nuevamente colocada en su propia capilla desde el 29 en la noche". AHAM, Fondo episcopal, sección: Secretaría Arzobispal, serie: parroquia, caja 118, Exp. 5, año 1879. El conflicto que se derivó por la apropiación de la imagen devocional, que incluyó la intervención de las autoridades civiles, nos deja ver el significado social y económico que representaban las imágenes religiosas en muchas comunidades, más allá de su significado religioso o espiritual.

[74] *Quinto Concilio Provincial*..., 1900, p. 132.

Bautista, 24 de Junio; el día de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, 29 de Junio; la Asunción de la S. V. M. 15 de Agosto; la Natividad de la S. V. M., 8 de Septiembre; el día de Todos los Santos, 1o. de Noviembre; la Inmaculada Concepción de la S. V. M., 8 de dic., la Aparición de la Sma. V. de Guadalupe, 12 de Dic., la Natividad de N. S. J. C. 25 de dic.[75]

De la misma forma se ignoraron las leyes que prohibían las manifestaciones religiosas fuera de los templos y se recomendó la asistencia a las representaciones piadosas y procesiones dado que "sirven de mucho para fomentar la piedad de los fieles".[76]

Siguiendo con el tema de las fiestas religiosas pero en relación con las imágenes de devoción cristiana, el concilio mexicano de 1896 recomendaba que la representación del Nacimiento de Jesucristo se hiciera con el mayor decoro en cuanto a las piezas de la representación. Asimismo, se prohibió que durante el jueves de la Semana Mayor se colocara la imagen de cualquier santo en el altar destinado al Santísimo Sacramento, y la colocación de imágenes de Cristo, de la Virgen o de algún Santo después de las vísperas del sábado de la cuarta semana de Cuaresma. Se recomendó también ampliamente la devoción y culto a la imagen de San José.

> Asimismo recomendamos con encarecimiento a todos, así eclesiásticos como seglares, la devoción y culto del gran Patriarca San José, Esposo de la Santísima Virgen María; y principalmente encargamos a los rectores de iglesia, que de un modo especial se le siga dedicando el día 19 de cada mes, y se hagan en su honor algunos piadosos ejercicios. En caso de que se consagre todo un mes al esclarecido Esposo de la Virgen María, podrá empezar el día 19 de Febrero para que termine en el día de su festividad.[77]

Devoción y piedad religiosa en la gestión arzobispal de Próspero M. Alarcón

El concilio provincial de 1896 subrayó la organización del culto como una de las principales responsabilidades de la institución eclesiástica para

[75] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 138.
[76] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 138.
[77] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 136.

controlar los desórdenes y conductas inapropiadas durante la realización de prácticas religiosas externas o personales. En ese sentido, la piedad manejada durante la gestión de Alarcón estuvo centrada en tres devociones: en la adoración a la Sagrada Eucaristía, íntimamente relacionada con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, devoción a la que Alarcón puso un mayor esfuerzo para su difusión, y en la imagen de la Virgen de Guadalupe. Las tres devociones tenían como objetivo reorganizar y reconducir el sentimiento religioso hacia actos personales de piedad totalmente compatibles con el individualismo liberal.

El inicio de la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón arrancó con la realización de la coronación de la imagen de la Virgen de Guadalupe que durante muchos años gestionara su antecesor, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Por tal razón, se entiende la preponderancia de esta devoción dentro de los estatutos del Quinto Concilio Provincial Mexicano. Pero además, el énfasis puesto sobre la promoción devocional a diversas advocaciones marianas determinó durante esos años el grado de compromiso de los prelados mexicanos con los planes de reforma eclesiástica diseñados en la Santa Sede. No olvidemos que el propio Alarcón gestionó la coronación de la novedosa devoción a María Auxiliadora, imagen devocional traída de Turín y fomentada por las Hijas de don Bosco llegadas en 1892 de Italia.

De tal forma que, aunque Alarcón avivó tanto las devociones marianas como la del Sagrado Corazón de Jesús, tuvo mucho cuidado con los discursos y sentidos otorgados a ambas imágenes devocionales.

En relación con el culto a la Virgen de Guadalupe, durante el Quinto Concilio Provincial Mexicano Alarcón enfatizó:

> Exhortamos a todos los Párrocos, y a todos los predicadores de la divina palabra, a que con la mayor frecuencia traigan a la memoria de los fieles la milagrosa aparición de la Santísima virgen de Guadalupe, que por constante y antigua tradición hemos heredado de nuestros antepasados: recordaran igualmente sus beneficios en favor de toda nuestra Nación y de cada uno de los fieles.[78]

Con el objeto de hacer aún más grande la devoción a la Virgen del Tepeyac, se ordenó que su imagen y altar fuese adornado "con mayor es-

[78] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 123.

plendor que las demás", además de "que no haya ningún templo que no tenga un altar o por lo menos una imagen de la misma Santísima Virgen María de Guadalupe".[79] Se estableció también el fomento de las oraciones públicas y solemnes el día 12 de cada mes en honor de la Virgen, además de cantar las letanías lauretanas todos los sábados frente al altar dedicado a la guadalupana.

Tras la polémica suscitada en torno a la veracidad de las apariciones de la Virgen al indio Juan Diego, con motivo de su coronación, el Quinto Concilio Provincial se pronunció a favor de dichas apariciones, de esta forma:

> Que aunque aquella portentosa aparición no sea un misterio o dogma de fe, debe sin embargo, admitirse y respetarse como creída desde remotos tiempos y muy digna de toda fe, puesto que se apoya en la tradición jamás interrumpida y en irrefragables monumentos.[80]

Para el concilio quedaba demostrada la verdad histórica de ese hecho con la concesión que en el pasado hicieran los pontífices de nombrar a dicha imagen como Patrona Principal de toda la Nación y de toda la Iglesia mexicana, así como por la autorización que en el año de 1894 hiciera León XIII para coronar la imagen de la Virgen. Pero además destacaba:

> Para que la Sede Apostólica jamás tache a nadie de imprudencia o temeridad, o audacia o escándalo e impiedad, ni reprenda severamente su modo de obrar y hablar contra el milagro o apariciones de la Santísima Virgen María de Guadalupe, prohibimos completamente que ninguno se atreva a hablar, escribir o enseñar alguna cosa en contrario.[81]

En cuanto a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, Próspero María Alarcón se convirtió en un importante promotor de dicha imagen devocional. Frente a la solidez que adquirió muy pronto el proyecto de renovación católico-social de León XIII, que proponía extender el culto al Sagrado Corazón de Jesús como un emblema de lucha religiosa, Alarcón introdujo

[79] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 123.
[80] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 124.
[81] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 125.

como parte de su proyecto pastoral, sobre todo después del Concilio Plenario Latinoamericano al cual tuvo oportunidad de asistir, la promoción de la devoción al deífico corazón, matizando el sentido que León XIII le otorgara como el arma doctrinal más importante de los católicos que justificaba todos los esfuerzos de reconquista cultural y social.

El modelo devocional propuesto por Roma y encabezado por la imagen del Sagrado Corazón de Jesús llevaba implícito un mensaje de contraofensiva para reconquistar los espacios públicos de los cuales, desde la óptica papal, había sido despojada la institución eclesiástica. En ese sentido, Alarcón fue mucho más cauteloso en los discursos que enarbolaban las intenciones de integración de los católicos en la esfera pública por medio del llamado a "proclamar la Soberanía Social del Sagrado Corazón de Jesús".

Durante la gestión arzobispal de Alarcón, se trabajó principalmente en introducir la devoción al Sagrado Corazón de Jesús a otros sectores que no fueran las elites de la sociedad mexicana en donde ya gozaba de su preferencia. Para ello se pensó en las asociaciones católicas como puente para generar una mayor devoción a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús entre las clases obreras y campesinas del país.

Sin embargo, el concilio mexicano de 1896 fue muy claro en subrayar que la organización de seglares en asociaciones piadosas sería siempre bajo la dirección del clero, y con el único objetivo de impulsar la instrucción religiosa, la beneficencia y la piedad entre sus miembros.

Conscientes de las pretensiones de varios grupos de seglares de participar activamente en la vida política del país, enarbolando como bandera los principios y valores del catolicismo y de la Iglesia católica, los participantes del Quinto Concilio Mexicano constriñeron oficialmente las posibilidades de una organización seglar, oponiéndose con ello a lo sugerido por León XIII en su famosa encíclica *Rerum Novarum* de 1891. De esta forma, en las actas conciliares se propuso conservar las asociaciones seglares en el espíritu del "primitivo fervor" y se prohibió la creación de nuevas asociaciones en las iglesias en las que ya existiera alguna. Teniendo presente que el movimiento seglar debía tener como propósito principal extender y difundir la doctrina cristiana y auxiliar al clero en la moralización de la población, se determinó:

> Todas las asociaciones, aun en iglesias de regulares, se erigirán y agregarán con consentimiento y aprobación del Ordinario y con su autorización por escrito:

a él corresponde conceder, examinar, corregir e innovar los estatutos; aunque la asociación haya sido agregar a alguna Archicofradía, queda no obstante, sujeta a la vista del Ordinario y aunque esté establecida en iglesia de Regulares exentos.[82]

Toda asociación debía nombrar como director de la misma al párroco de la iglesia en donde se establecía. Cabe agregar que aun cuando Alarcón permitió la erección de algunas asociaciones como la Archicofradía del Sagrado Corazón de Jesús o el Apostolado de la Oración, todas debían dejar bien estipulado que su fin principal era instruir sobre doctrina cristiana y mantener la dignidad de la religiosidad del pueblo.

A la muerte de Próspero María Alarcón en 1908 y la llegada a la silla arzobispal de José Mora y del Río, uno de los principales promotores del proyecto católico-social de León XIII, la participación seglar en la vida pública del país fue mucho más intensa.[83] Pero la gestión de Mora y del Río como arzobispo de México sería bajo otras circunstancias en las que la Iglesia católica había logrado ya redefinir sus nuevos espacios y formas de influencia. Desde esa redefinición, se intentó dirigir los esfuerzos, eclesiásticos y seglares, al ámbito político, pero esta vez con el objetivo de "fincar el triunfo final de Cristo, Rey del Universo". Pero eso no hubiese pasado sin antes haber colocado en el imaginario social al Sagrado Corazón de Jesús como la segunda devoción más importante en el país, que fue por lo que trabajó Alarcón a lo largo de su gestión arzobispal. Él, junto con otro grupo importante de religiosos y seglares, logró redefinir en la arquidiócesis de México las bases espirituales de una sólida cultura católica a través de varios mecanismos, como la instrucción religiosa, las asociaciones y la literatura católica. Pero esa solidez también se lograría respondiendo con rigor a las ideas protestantes y liberales que estaban penetrando hondamente las conciencias de los mexicanos.

[82] *Quinto Concilio Provincial...*, 1900, p. 117.

[83] Como se sabe José Mora y del Río formó parte del grupo de los primeros jóvenes enviados a estudiar al Colegio Pío Latino Americano. Pío IX fundó dicho instituto en 1858 con el propósito de formar sacerdotes disciplinados y leales a las disposiciones de la Santa Sede. El objetivo era que esos egresados se integraran, en el futuro, al proyecto de renovación ocupando puestos claves en el episcopado mexicano.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

6. EL DISCURSO ICONÓDULICO EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

¿Cómo lograr que los nuevos significados otorgados a los íconos religiosos que integraron el modelo devocional romano fueran entendidos tal y como habían sido construidos por el aparato institucional? Fue la labor que tuvieron las iglesias católicas locales alrededor del mundo. Si bien, en los concilios provinciales que se llevaron a cabo en América, junto con el I Concilio Plenario Latinoamericano, realizados entre el último cuarto del siglo XIX y la primera década del XX, lograron establecer la normatividad en materia litúrgica y devocional, así como la participación de religiosos y seglares en asuntos de piedad cristiana, faltaba observar las formas en las que esas reglas y conceptos se llevarían a la práctica.

De la misma forma, a pesar de la enorme afluencia de fieles tanto en las ceremonias de coronaciones marianas como en los nuevos ejercicios espirituales, como el rezo del rosario y la visita de todos los viernes últimos de cada mes dedicados al Sagrado Corazón de Jesús, no significaba que los feligreses tuvieran una plena comprensión de los nuevos sentidos otorgados institucionalmente a las ceremonias litúrgicas y populares, a los propios íconos religiosos y a los mensajes eclesiásticos.

Por tanto, el proyecto romano integró al modelo devocional todo un aparato de organización que tenía como objeto llevar a la comprensión de los fieles los significados depositados en los íconos religiosos y los sentidos otorgados a los ejercicios espirituales y manifestaciones de religiosidad públicas. Conocer los mecanismos utilizados para introducir en la conciencia de los fieles católicos de la arquidiócesis de México esos sentidos y significados de las imágenes de devoción católica serán la materia de este capítulo.

TRANSMISIÓN DEL MODELO DEVOCIONAL ROMANO EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Iconodulia en la prensa católica

Uno de los mecanismos considerados por Pío IX y por León XIII como más importantes para extender el proyecto de renovación religiosa y eclesiástica fue el fortalecimiento de la literatura católica.[1] Los catecismos, misales, devocionarios y otros libros religiosos, junto con una prensa católica (periódicos y revistas) ampliamente organizada, debían tener como propósito esencial reevangelizar a la población por medio de la exposición de los aspectos teológicos, históricos y devocionales del catolicismo, además de la transmisión de ideas de lo que debía ser, desde la perspectiva católica, una sociedad moderna.

En México, la prensa y la folletería se convirtieron en los principales medios utilizados por seglares y clero para defenderse de las críticas a la institución eclesiástica y algunas prácticas de religiosidad católica hechas por protestantes y liberales. En relación con las imágenes sacras en particular, la extensa tradición de la prensa conservadora y de toque religioso en la capital mexicana permitió que dentro de la arquidiócesis de México se desarrollaran importantes argumentos en torno al tema de los usos y funciones de las imágenes de devoción católica.

Cuando Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891) subió a la silla arzobispal de México, la prensa periódica conservadora que se editaba en la capital del país representaba el medio utilizado por un grupo de ciudadanos para exponer sus desacuerdos políticos. En ese sentido, no fue necesario ni posible la intervención del arzobispo en el fomento o desarrollo de la prensa católica. La producción de estas publicaciones representó durante mucho tiempo un negocio lucrativo para muchos seglares. No obstante, durante la gestión de Labastida dio inicio un movimiento edito-

[1] En las actas del Concilio Plenario de la América Latina (1899) se instaba a los fieles y religiosos a cultivar y difundir la literatura religiosa: "Este Concilio Plenario exhorta a los eclesiásticos, y a los seglares católicos dotados de las necesarias cualidades, a cultivar las letras y a publicar con la aprobación de los obispos, obras, sobre todo de breves dimensiones, favorables a la religión y a la moral, es decir que las recomienden y alaben, y las inspiren por decirlo así, a los lectores", *Actas y Decretos*..., 1900, p. 409.

rial, encabezado por religiosos europeos y nacionales, que derivaba de una iniciativa propia de renovación eclesiástica.[2]

Por su parte, en la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón (1891-1908) el número de periódicos y revistas de tendencia católica se había reducido, sea por presiones políticas, por representar un mal negocio, o bien, por las propias trabas impuestas por la jerarquía católica. La postura de Alarcón frente a la política de conciliación con la Iglesia católica establecida por Porfirio Díaz a lo largo de toda su dictadura fue de mantener prudencia y aprovechar dicha política para consolidar la reorganización eclesiástica en el país, pero fundamentalmente para redefinir la cultura católica ante los retos que había impuesto la modernidad. Eso significaba, para Alarcón y el grupo más tradicional del episcopado mexicano, mantenerse alejados de los asuntos políticos y cualquier tipo de acción que pusiera en peligro los logros alcanzados, y eso incluía la propaganda política a través de la prensa que se ostentara como católica.[3]

Con la publicación de las *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina* y la consigna de León XIII de ajustar todas las legislaciones locales con las prescripciones canónicas del concilio latinoamericano, derogando "todas las costumbres aún inmemoriales que de algún modo sean contrarias a los decretos del Concilio",[4] Alarcón tuvo que incorporar los acuerdos del concilio latinoamericano en su administración pastoral. No obstante, lo hizo cuidando las formas para no desautorizar la antigua

[2] En la gestión arzobispal de Labastida se presentaron las propuestas editoriales del sacerdote español José María Vilaseca y el de la Compañía de Jesús con los títulos de dos revistas de divulgación religiosa: *El Propagador de la devoción al Señor San José y a la Sagrada Familia* (1870) y *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús* (1875).

[3] En varias ocasiones Alarcón manifestó abiertamente su postura en relación con la prensa católica seglar. Por ejemplo, la respuesta negativa que dio Alarcón al arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva, ante su petición de ayuda económica para rescatar al periódico católico *El País*, dirigido por uno de los principales promotores seglares del catolicismo social en México, Trinidad Sánchez Santos. O, en el edicto en el que Alarcón presentaba a sus feligreses la encíclica *Cum multa* del 15 de octubre de 1890, en la que León XIII manifestaba: "conviene que los católicos opongan la Prensa buena a la mala para defensa de la verdad, tutela de la Religión y apoyo de los derechos de la Iglesia", el arzobispo de México hacía énfasis al mismo tiempo en que la prensa jamás debía ser independiente de la institución eclesiástica, y por tanto, mantenerse sujeta a los obispos.

[4] *Actas y Decretos*..., 1900, p. 565.

disciplina y no entrar en conflictos en el interior del cabildo catedralicio y con las autoridades civiles. En relación con la prensa católica procuró que al menos las publicaciones que surgieron durante su administración arzobispal pasaran por la censura eclesiástica y que su línea editorial se suscribiera al tema doctrinal.

De esta forma, las principales publicaciones católicas que contribuyeron a la difusión de los principios cristianos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX fueron: *El Propagador de la devoción al Señor San José y a la Sagrada Familia* (1870), *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús* (1875), *El Tiempo* (1883-1912), *El Círculo Católico* (1883-1884), *La Defensa Católica* (1887-1888), *El Tiempo Ilustrado* (1891-1912), *El Apostolado de la Cruz* (1896-1899), la *Gaceta oficial del Arzobispado de México*, la cual se fundó en 1897 y sigue en circulación, *La Ciudad de Dios* (1902-1906) y *La Esperanza* (1904-1913).

Los editores de estas publicaciones decidieron centrar los contenidos en la exposición de la doctrina cristiana y en la defensa de la institución eclesiástica a los ataques de que, desde su perspectiva, era blanco por parte de la prensa liberal y por parte de la propaganda protestante. Pero, algunas de esas publicaciones manifestaron que esa defensa no la harían a través de la confrontación de ideas políticas sino que, siguiendo las prescripciones de las autoridades eclesiásticas, lo harían despertando entre los fieles "el espíritu de asociación" y promoviendo "la unión entre las Sociedades Católicas"; proporcionando "buenas lecturas", tanto piadosas como instructivas "encaminadas todas a favorecer la práctica de nuestra santa religión" y, finalmente, muchos de ellos expresaron la necesidad de consagrarse a impulsar entre los fieles la devoción a determinadas imágenes religiosas.[5]

En general, estas publicaciones presentaron, sobre todo en el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX, diversos artículos que exponían la tradición del uso de las imágenes sacras. Pero fue *El Apostolado de la Cruz*[6] la publicación que, con la aprobación del arzobispo Próspero María Alarcón, dedicó gran parte de sus contenidos al tema de la imagen religiosa. En un primer número, el semanario dominical declaró que los

[5] *El Círculo Católico*, "Prospecto", México, domingo 8 de abril de 1883.

[6] Órgano principal de la asociación religiosa del mismo nombre fundada en San Luis Potosí por Concepción Cabrera, el 3 de mayo de 1895.

temas centrales que abordarían sus páginas se referirían a lo relacionado con la obra del Apostolado de la Cruz, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a María, bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe "y en general a todo lo que pueda contribuir a la propagación, al desarrollo y al sostenimiento de la doctrina católica".[7] *El Apostolado de la Cruz* representa en realidad un manual de simbología, iconografía e iconología cristiana. Este semanario recapituló los temas esenciales de la literatura iconódulica del tiempo de la Contrarreforma, con el afán de responder a cada uno de los puntos que la propaganda protestante en México cuestionaba en relación con los usos y funciones de las imágenes de devoción cristiana.

Una de las secciones del semanario intitulada "Antigüedades Cristianas" estaba dedicada a explicar el uso y culto a imágenes y símbolos del catolicismo. Comenzó por explicar el emblema con el que se identificaba la asociación religiosa del Apostolado de la Cruz, fundada en México por iniciativa de la seglar Concepción Cabrera de Armida y aprobada por León XIII en 1898. El emblema, dictado según las revelaciones divinas de la laica Concepción Cabrera, integra los elementos iconográficos y teológicos que proyectan la idea de tradición eclesiástica y renovación del catolicismo bajo los principios establecidos por el papado, por la tradición devocional jesuítica concentrada en la oración al corazón de Jesús y en un nuevo elemento que integrará con el tiempo la espiritualidad de la Cruz, que planteaba "el valor salvífico del sufrimiento" (figura 38). Así lo explican en una de las secciones del semanario:

> La luz que baña todo el escudo, representa la Fe, la Verdad, el Padre Eterno; la luz que se desprende de la Cruz, y se difunde por rayos, es la Esperanza, el Camino, el Hijo de Dios Encarnado; la luz que irradia de la paloma iluminando la Cruz y los demás misterios, es y representa la Vida, la Caridad, el Espíritu Santo. En la parte baja de la Cruz se lee: A. M. D. G. Estas letras nos simbolizan al Padre; siguen hacia arriba cuatro insignias: los clavos, el monograma JHS, el Corazón y el INRI, los cuales nos representan al Hijo de Dios Encarnado, en sus principales misterios, y finalmente sobre la Cruz esta la paloma, símbolo del Espíritu Santo.

[7] *El Apostolado de la Cruz*, Prospecto.



Figura 38. Emblema del Apostolado de la Cruz.

El segundo misterio es el de la Encarnación: a la derecha del escudo se ve una azucena, símbolo de la Virginidad de Nuestra Señora la Santísima Virgen María. En esta flor se halla entrelazado un Rosario, en el cual se significa la Maternidad de la misma Virgen, así como la fuerza de la oración pura y perseverante. Ambas cosas comprenden el misterio de la Encarnación del Verbo y las excelencias de la Soberana Reina del Cielo, puesto que en su Maternidad y en su Virginidad vienen a reunirse todas sus principales grandezas.

A la izquierda del Sagrado Signo se encuentra un cáliz con una hostia, significando el gran misterio del amor y el dolor del Corazón Santísimo de Jesús: la Eucaristía. [...] Además la Redención del género humano por nues-

tro adorable Salvador está representada por los clavos, así como lo están las excelencias de Nuestro Señor Jesucristo en el monograma JHS y en el INRI, y su misión divina, en relación con los hombres, en la inscripción Amor y Dolor.[8]

La cruz, el corazón atravesado por una lanza y la corona de espinas –en alusión al Sagrado Corazón de Jesús– y los demás objetos de la Pasión fueron elementos simbólicos cuyos significados, en relación con el proyecto de renovación espiritual romano y los propósitos de constituir una nueva espiritualidad católica de la asociación del Apostolado de la Cruz en México, se explicaron detalladamente entre las páginas del periódico. Se explicitó la asociación de todas esas imágenes: el dolor de la crucifixión de Jesús por el perdón de los pecados, el momento de instauración de la Iglesia católica en el siglo IV en el que se enarboló la Cruz, y los momentos críticos por los que atravesaba la Iglesia católica y el catolicismo en el siglo XIX en que fue enarbolada como bandera del proyecto la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

A partir de esta presentación, los autores que escribieron en el semanario trataron de demostrar históricamente la legitimidad del uso de imágenes y símbolos sacros. Por ejemplo, escribieron sobre los usos de la Cruz, la cual fue presentada a través de distintas imágenes pintadas o esculpidas desde épocas anteriores a Constantino, quien instituyó oficialmente el uso de las imágenes en general y el de la Cruz en particular como emblema del cristianismo.[9]

Una vez esclarecido el origen institucional en el uso de las imágenes sacras, los articulistas del *Apostolado de la Cruz* retomaron los argumentos de los apologistas de los primeros siglos del cristianismo que justificaban los usos de la imagen sacra. Se resaltaba que el origen del error que veían los iconoclastas de todos los tiempos en el culto que la Iglesia católica fomentaba a las imágenes, signos y reliquias no se encontraba en el hecho mismo sino "en las falsas interpretaciones que se daban a estos homenajes". Aclaraban que la idea difundida por protestantes de que el culto tributado a las imágenes se dirigía directamente a los objetos sacros era falsa, puesto que para los católicos dichos objetos sólo representan un medio "para ele-

[8] *El Apostolado de la Cruz*, 3 de mayo de 1896.

[9] *El Apostolado de la Cruz*, 31 de mayo de 1896.

var los espíritus y los corazones hacia el divino prototipo", que es Cristo crucificado, la Virgen María o los Santos.[10]

Con el propósito de afirmar la legitimidad histórica en el culto a las imágenes de devoción católica y hacer ver al protestantismo como una doctrina llena de contradicciones, los escritores del *Apostolado de la Cruz* aseguraban que los primeros iconoclastas llegaron a hacer una excepción al culto de la Cruz:

> Los iconoclastas, si se exceptúa a Claudio de Turín y a los Paulinianos, adictos a los errores del maniqueísmo, fueron tan poco enemigos del culto de la Cruz, que al decir de Nicéforo, varios lo llevaron hasta la idolatría.[11]

Para evitar los excesos de iconódulicos e iconoclastas, se explicaba en el semanario que durante el segundo Concilio de Nicea (787) se fijaron los puntos más importantes en cuanto a la doctrina, la fe y las prácticas religiosas. En uno de los decretos del mencionado concilio, transcrito íntegramente en las páginas de *El Apostolado de la Cruz*, se destacaba la necesidad eclesiástica de presentar ante los ojos de los creyentes las imágenes de Cristo, la Virgen, los Ángeles y todos los Santos con el único objeto de avivar el recuerdo del sacrificio de Jesús y el ejemplo de quienes consagraron la vida a seguir sus enseñanzas. Pero se recordaba que en el segundo concilio de Nicea también se explicaba que los homenajes que se tributan a las imágenes no pertenecen al culto de latría, que sólo se debe a Dios; el culto a las imágenes es un culto relativo en cuanto que el que "adora a la imagen, adora a la persona que en ella está representada".[12] A partir de estos decretos, declaraban los articulistas, se construyó una tradición eclesiástica que recuerda concilio tras concilio la esencia teórica del de Nicea.

Por otra parte, para los autores del *Apostolado de la Cruz* era importante esclarecer que cada una de las distintas representaciones para adorar a Cristo posee un significado teológico muy especial. Por ello dedicaron muchas páginas a explicar cada una de las representaciones y sus significados teológicos y sociales. El pescado, considerada la más arcaica de las representacio-

[10] *El Apostolado de la Cruz*, 14 de junio de 1896.

[11] *El Apostolado de la Cruz*, p. 106.

[12] *El Apostolado de la Cruz*, p. 106.

nes del crucificado, la Cruz, el crucifijo, el Viático eucarístico, el Cordero, el pelícano, fueron presentadas y examinadas en las páginas del semanario. Todas estas representaciones, se explicaba, fueron "el medio alegórico que encontró el pueblo cristiano y la Iglesia católica para recordar y presentar ante los ojos y el recuerdo de los fieles el sacrificio de Dios al permitir que su Hijo hecho hombre, Jesús, fuese clavado en la Cruz para el perdón de los pecados".[13] El dolor que experimentó Jesús en la Cruz tenía que ser retomado por los fieles a través de la aceptación de los sufrimientos que la vida presentaba para experimentar el amor de Dios.[14] Asimismo, las diversas imágenes de cristos crucificados que eran adorados en muchos pueblos en el país o la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, cuya devoción seguía recibiendo un impulso muy grande por parte del episcopado nacional, era evidencia, según los escritores del semanario, de la eficacia del uso de las imágenes sagradas en los progresos del catolicismo. La devoción y piedad que el pueblo profesaba a las imágenes crísticas en las iglesias y dentro de sus hogares confirmaban la trascendencia doctrinal del culto en torno de las imágenes religiosas.

Ante el señalamiento de los propagandistas iconoclastas del siglo XIX en México de que todas esas reproducciones "figuradas" de las humillaciones y dolores de Jesús conservadas como testimonio histórico no eran más que "la muestra más horrenda de idolatría" que había surgido desde las entrañas mismas de la Iglesia católica, los escritores de *El Apostolado de la Cruz* respondieron que los signos, las representaciones alegóricas de la crucifixión o las imágenes de la Virgen y los Santos habían sido el medio ideal para dar alivio espiritual a los primeros cristianos, y al mismo tiempo permitieron estimular la piedad de los fieles que durante los primeros años del cristianismo habían tenido que idear formas para expresar su religiosidad:

> Habiéndose libertado la piedad individual de muchas trabas que el culto de la Iglesia encontraba por todas partes en el seno de una sociedad enteramente pagana, no es de dudarse que los cristianos no hayan usado de esa libertad para

[13] *El Apostolado de la Cruz*, 12 de julio de 1896.

[14] Para entender más los orígenes de esa nueva espiritualidad católica concentrada en el valor de los sufrimientos humanos ejemplificados por la crucifixión, véase Sicilia, *Concepción Cabrera de Armida*, 2002, pp. 195-208.

practicar los ritos de su religión y llevar emblemas religiosos cuya manifestación exterior evitaban por prudencia; y así como en todas las circunstancias de la vida trazaban sobre sí mismos el signo de la Cruz y hacían uso de objetos piadosos, fáciles de sustraer a las miradas de los idólatras por su pequeño volumen, nada se opone a admitir la suposición de que pudieran poseer también crucifijos portátiles.[15]

De este análisis histórico los articulistas del semanario pasaron al plano teológico. Intentaron responder una a una las tesis protestantes que negaban el significado intrínseco otorgado por la institución eclesiástica a las imágenes culturales y de devoción católica.

Retomando los análisis de los teólogos iconódulicos, para establecer la legitimidad divina del culto a las imágenes de los santos, los escritores católicos comenzaron por esclarecer que el culto es la manifestación del ser humano más profunda para rendir reconocimiento de las grandezas de Dios, quien representa el objeto final de todo culto. Subrayaban una y otra vez, que existían tres tipos de cultos: "culto de *Latría*, con que adoramos a la Divinidad; culto de *Hiperdulía*... con éste veneramos a la Madre de Dios; y culto de *Dulía*, con el que honramos a los verdaderos amigos de Dios".[16] Hubo hombres, explicaban, que se ganaron el derecho de ser reverenciados y respetados por conservar y fomentar con ejemplo la fe, la esperanza y la caridad en la obra del Creador. Si el ser humano tiene por naturaleza la necesidad de honrar a través del recuerdo, la memoria de quienes lucharon por ideales nobles, se cuestionan, "¿por qué no hemos de hacer lo mismo y mucho más con los Santos venerando sus preciosas reliquias y las imágenes que les representan?".

En cuanto a las diversas imágenes y símbolos de Cristo, los escritores de *El Apostolado de la Cruz* aclaraban que dichas imágenes representan la naturaleza divina y humana de Jesucristo; por tanto, al rendir homenaje a una imagen, por ejemplo, la del Sagrado Corazón de Jesús, se veneraba su humanidad y divinidad juntas, nunca separadas. Sin embargo, el amplio despliegue de acusaciones de la prensa protestante en relación con el impulso que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, desde la Santa Sede,

[15] *El Apostolado de la Cruz*, pp. 170-171.
[16] *El Apostolado de la Cruz*, 7 de marzo de 1897.

se comenzó a dar a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, identificando con ello signos evidentes de idolatría "moderna", y en el entendido que no veían distinción alguna entre el culto conferido a una imagen crística, a una imagen mariana o a imágenes de los santos, los articulistas católicos respondieron con los argumentos de los primeros padres de la Iglesia:

> [...] no adoramos a la Humanidad de Jesús separada de Jesús, sino que la adoramos en el mismo Jesús y tal cual está y subsiste en su Divina Persona; y como en Jesús no hay dos personas, sino una sola con dos naturalezas, resulta que estas dos naturalezas, la divina y la humana, subsisten en una sola Persona Divina, esto es, en Dios; de suerte que tan de Dios es la naturaleza humana de Cristo, como su naturaleza divina. Luego por esta tan íntima unión, resulta que al adorar la Humanidad de Jesús no se puede decir que adoramos una naturaleza humana simplemente, sino aquella naturaleza humana que subsiste en Dios y que es de Dios, y por lo mismo merece los honores y el culto de Dios.[17]

Otro asunto que también importaba a los colaboradores de *El Apostolado de la Cruz* era fomentar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Por ello dedicó varios números a explicar primero la razón teológica del culto a la humanidad de Jesús a través de diversas imágenes crísticas, ampliando las explicaciones que arriba se citaron y refutando las ideas protestantes que tachaban a la imagen del Sagrado Corazón como uno más de los "inventos del romanismo" para manipular la piedad de los hombres. En segundo lugar, se presentaron las razones que encontró la Iglesia católica, por medio de los sumos pontífices, para promover entre los fieles dicha devoción en particular. En ese sentido, se explica, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús se presentaba como un documento provechoso para que los fieles pudiesen apreciar con mayor claridad la síntesis del Misterio de la Encarnación. Al contemplar la imagen de Jesús con el corazón llagado y el brote de su sangre, tiene que evocar entre los creyentes el recuerdo del sacrificio constante de Jesús "por la mísera humanidad" y tiene que venir a la mente el Sacramento Eucarístico.[18] Porque la Encarnación del Hijo de Dios y su Redención no eran "hechos pasados e históricos" sino que se encontraban,

[17] *El Apostolado de la Cruz*, p. 102.

[18] *El Apostolado de la Cruz*, 23 de junio de 1896.

según el semanario, de forma viva en el pan y el vino consagrados para la Santa Misa.

De esta forma, la imagen y devoción al Sagrado Corazón de Jesús respondía a otro de los puntos doctrinales de mayor controversia entre católicos y protestantes: la idea de la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y el rito de la Santa Misa que conllevaba a su vez el ritual eucarístico. En ese sentido, para el catolicismo la imagen del Sagrado Corazón de Jesús representaba "una nueva manifestación de las mismas riquezas que Dios nos concedió en la Eucaristía".[19] Frente a la indiferencia, la apostasía e impiedad que las transformaciones de las sociedades modernas estaban padeciendo, se presentaba Jesús con su Sagrado Corazón a una sencilla monja para afirmar por medio de esa imagen la unificación de todos los católicos, independientemente de los conflictos internos de cada nación o región. Era el Sagrado Corazón de Jesús el símbolo de identificación con el catolicismo.[20] Así se lee en un número de 1896:

> [...] la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se ha propagado, en términos que parece destinada a reformar el mundo entero, a despertarle del profundo letargo de la indiferencia religiosa y curarle las hondas heridas abiertas por la impiedad [...].[21]

Retomando las ideas de la doctrina católica sobre la producción y eficacia de las imágenes sagradas como multiplicadoras de la gracia de Cristo, los escritores católicos, religiosos y seglares, contraatacaban los argumentos de los escritores iconoclastas que tachaban a la Iglesia católica de fomentar la idolatría. Pero al mismo tiempo querían demostrar que, al igual que el protestantismo, el catolicismo tenía una sólida teoría iconódulica que justificaba plenamente los usos y funciones de las imágenes religiosas. Entonces ampliaron los medios de propaganda impresa para expandir esa teoría, pues, además de la prensa, lo hicieron a través de otros medios gráficos.

[19] *El Apostolado de la Cruz*, 5 de julio de 1896.
[20] *El Apostolado de la Cruz*, 12 de julio de 1896.
[21] *El Apostolado de la Cruz*, 19 de julio de 1896.

La literatura católica en defensa de las imágenes de devoción católica

La forma del folleto resultaba mucho más práctica que las extensas obras de apologética a la que estaban acostumbrados los eclesiásticos. El éxito propagandístico de los protestantes a través de este medio confirmó a religiosos y seglares las enormes ventajas de este tipo de literatura. Barato y de fácil circulación por su tamaño y volumen, se encontraba al alcance de muchos más bolsillos. Además, se pretendía que fuera de lectura sencilla, sin las complejidades de los opúsculos teológicos, con el propósito de hacer accesibles a todos los fieles los conceptos más abstractos de la doctrina cristiana. El editor de *El Tiempo* escribió sobre este tipo de lecturas:

> [...] es como la artillería ligera de campaña que se transporta rápidamente sobre los puntos amagados por el enemigo.[22]

Aunque fueron pocos los folletos que se dedicaron al tema de la imagen religiosa, su divulgación fue amplia y sus contenidos significativos. Entre las décadas de 1850 y 1860, los pocos folletos que abordaron el tema de la defensa del culto a las imágenes religiosas conferido por el catolicismo fueron realizados en respuesta a folletos de propaganda iconoclasta editados por imprentas protestantes extranjeras.

Pero en 1883 circuló por varios estados de la República un texto anónimo, bajo el título de *La fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica: a nuestros hermanos los católicos fieles y a nuestros hermanos extraviados por su separación del catolicismo.*[23] La obra, escrita en la ciudad de México pero editada y publicada en Guadalajara, aclaraba que tenía como objeto esclarecer ciertas "doctrinas y prácticas que han sido controvertidas" y dirigida, como el título lo afirmaba, tanto a católicos como no católicos. Haciendo

[22] Francisco Regis Planchet, Catedrático del Seminario Conciliar de México, *El Culto de los Santos*, 2a. ed., México, Juan de la Fuente Parres (ed.), 1897, p. 32.

[23] El texto tuvo una amplia circulación, ya que lo pudimos ubicar en varias bibliotecas de los estados del centro del país. En el Fondo Reservado de la Biblioteca "Luis González y González" de El Colegio de Michoacán; en el Fondo General y en el de Lafragua de la Biblioteca Nacional y en el Fondo Histórico de la Biblioteca Pública del estado de Jalisco "Juan José Arreola".

uso de una explicación histórica de la institucionalización de la fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica, el autor –que firma desde Tacubaya bajo el apelativo de Un Católico– conduce su disertación hacia el tema de la presencia protestante en México y el influjo y avance de sus ideas entre los "gobiernos constitucionalistas", como él los denomina.

El texto está escrito en una prosa fácil, pero al mismo tiempo denota un profundo conocimiento de la historia y teología católicas, por lo que se puede suponer que fue escrito por un religioso, muy probablemente de la jerarquía católica mexicana o miembro de alguna orden religiosa, dada la férrea defensa que hace de la institución eclesiástica. En el texto se expone el origen y pertinencia de la celebración de la festividad de Todos los Santos, tema que lo lleva deliberadamente a hablar de la santidad conferida por la Iglesia católica a ciertos hombres, del culto al que son sometidos, de la gracia de su intercesión ante Dios y de la veneración de sus reliquias e imágenes, temas todos cuestionados y atacados por el protestantismo. De esta forma, el autor presentaba al público mexicano los argumentos para responder a las tesis iconoclastas o "iconomacas" –así nombra a los enemigos de las imágenes– que el protestantismo "contemporáneo", como él adjetiva, había revivido al calor de las nuevas ideas e intereses.

En el capítulo primero explicó la razón teológica de la santidad otorgada eclesiásticamente a ciertos hombres. La Iglesia es –afirma– quien resuelve quién es meritorio de la santidad en honor de sus virtudes como cristiano, sea que haya contribuido al desarrollo de la institución eclesiástica, lo mismo con sus enseñanzas que a través del ejemplo de su conversión o que haya muerto por la defensa y propagación de la doctrina cristiana. En el texto se menciona que, si bien la Iglesia ha determinado santificar todos los días del año con la conmemoración de alguno de los misterios de la redención o con alguno de "los nombres de los santos de Dios", sólo a dos de ellos la Iglesia católica celebra su natalicio: la Virgen María y San Juan Bautista; de los otros santos se conmemora el aniversario de su muerte porque a partir de ella se cumplía "el momento del supremo triunfo de la gracia divina sobre el pecado".[24]

[24] Anónimo, *La fiesta de Todos los Santos en la Iglesia católica*, Guadalajara, Imprenta de N. Parga, 1883, pp. 3-4.

En los primeros capítulos del folleto se expone detalladamente el desarrollo histórico de la institucionalización de la fiesta de Todos los Santos. Se explica que al inicio del cristianismo la Iglesia comenzó por celebrar a los apóstoles, en seguida a los mártires y después a los confesores, a los pontífices y, finalmente, a las vírgenes, es decir, aquellas mujeres que murieron bajo el signo de santidad. A los primeros cristianos se les había dado el nombre de santos "en atención a que se les consideraba santificados por la gracia del Espíritu Santo"; posteriormente el título de santo fue reservado a quien hubiese dado su vida en defensa del cristianismo. Finalmente, el sentido teológico de la canonización que la Iglesia católica pronuncia sobre el estado de un fiel corresponde sólo a quien, según la institución eclesiástica, es admitido por Dios en el cielo. Se aclaraba que el proceso para otorgar la canonización es largo y tiene que pasar antes de su declaración definitiva por dos sentencias interlocutorias: la primera, la declaración de venerable, por la excelencia de las virtudes pronunciada por la Sagrada Congregación de Ritos. La segunda sentencia es la beatificación, fallo otorgado por el pontífice, quien "declara que un fiel cuya vida ha sido santa e ilustrada por algunos milagros, se debe juzgar que goza de la bienaventuranza eterna; y por lo mismo, se permite a los fieles tributarle culto religioso".[25] Entre la beatificación y la canonización existe una diferenciación tanto en la forma como en los efectos religiosos. En cuanto a la forma, porque la beatificación no es una declaración papal. Y en cuanto a los efectos religiosos, porque sólo a partir de la canonización es posible realizar un culto por toda la Iglesia y no individual o en pequeñas comunidades.[26]

[25] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, pp. 5-6.

[26] "El Papa Alejandro VII, por un decreto del año de 1659 prohibió, en términos absolutos y generales, tributar a los simples beatificados los honores que se conceden a los santos canonizados. Mas por la canonización, la Silla Apostólica propone y presenta al nuevo santo como tal a toda la Iglesia; y permite y autoriza su culto para la cristiandad entera. En este culto público y universal, se comprenden los siguientes honores. 1o. Los nombres de los santos canonizados son inscritos en los calendarios eclesiásticos y en los martirologios; 2o. se les invoca públicamente en las oraciones y oficios solemnes; 3o. se erigen y dedican bajo su advocación templos públicos y altares consagrados; 4o. se ofrece en su honor el sacrificio de la Misa; 5o. se celebra su fiesta en el día del aniversario de su muerte; 6o. se exponen sus imágenes a la pública veneración en las iglesias, y se les pinta con la cabeza rodeada de una aureola luminosa; 7o. sus reliquias son expuestas a la veneración del pueblo cristiano,

Se señalaba que en razón de algunos abusos cometidos por los fieles, el Papa Urbano VIII, por una Constitución del 13 de marzo de 1625 prohibió pintar a las personas muertas en olor de santidad, adornadas con aureola luminosa y exponer sus imágenes en lugares santos, altares, iglesias o capillas. Igualmente prohibió publicar historias de su vida, o relación de sus virtudes y milagros, sin la aprobación del obispo diocesano, así como adornar las tumbas con las de los santos aprobados por la Iglesia, y colocar en ellas lápidas, imágenes y ofrendas.[27]

El autor subrayaba enfáticamente los errores en los que, a su juicio, habían incurrido tanto las iglesias orientales como los protestantes en su empeño por desterrar el culto a los santos y la veneración a sus reliquias y a sus imágenes.[28] De las primeras, se afirma en el texto, desde que se diera el cisma griego comenzaron a deformarse tanto la doctrina como las costumbres. En cuanto a las iglesias reformadas en el siglo XVI se señalaba en el folleto que al suprimir los sacramentos habían cortado los conductos de comunicación de la gracia, y al mutilar muchos pasajes bíblicos habían "cerrado la escuela donde se aprende a alcanzar la perfección cristiana".

Abogando por una devoción a Cristo completamente interior y personal, el protestantismo rechazaba la idea de la intercesión de los santos a favor de los fieles cristianos. Las reliquias e imágenes de los santos, objeto de devociones colectivas, que a juicio del protestantismo eran "explotadas" por la Iglesia católica desde la Santa Sede, eran, ante los ojos de los protestantes, incitadores de idolatría, blasfemias, supersticiones y fanatismos extremos. El autor de *La fiesta de Todos los Santos* hace un recorrido bíblico

---

y pueden ser llevadas procesionalmente y con solemnidad religiosa". *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 9.

[27] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 15.

[28] El Papa Alejandro VII propuso en 1659 que el culto a los santos canonizados debía comprender: su inscripción en los calendarios eclesiásticos y en los martirologios; la invocación pública en las oraciones y oficios solemnes; la erección de templos y altares en honor del santo; el ofrecimiento del sacrificio de la Misa en su honor; la celebración de su fiesta en el día del aniversario de su muerte; la exposición de sus imágenes a la pública veneración en las Iglesia, y que se les pinte con la cabeza rodeada de una aureola luminosa y, finalmente, que sus reliquias sean expuestas a la veneración pública y llevadas en procesión con solemnidad religiosa. *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, pp. 11-23.

para demostrar la intercesión de los santos y la legitimidad del culto conferido por la Iglesia católica.[29]

El capítulo siete está dedicado al tema del culto que la Iglesia católica tributaba a las imágenes en general y a las imágenes de los santos en particular. El autor inicia su disertación abordando las declaraciones que sobre el tema se hicieron en el Concilio de Trento (1563), concentrándose en tres puntos esenciales para sus argumentaciones contra las ideas iconoclastas del protestantismo, a saber, la imperiosa necesidad de la presencia de imágenes de Jesucristo, de la Virgen María y de otros santos en el interior de las iglesias; la obligación cristiana de tributarles culto y, finalmente, la distinción entre el honor y veneración que se confiere a los prototipos representados y no a las imágenes.

El sentido teológico de representar visualmente pasajes de la vida de Jesucristo como de los santos o la figura corporal de los mismos consiste en "conservar y perpetuar la memoria de sus perfecciones". Aduciendo a los honores que las sociedades modernas concedían a los héroes nacionales, el autor del texto señalaba que ese mismo honor se les debía conferir a los "héroes de la religión". Además, retomando los escritos de San Gregorio Magno, apuntaba que las imágenes de los santos eran de gran utilidad práctica para la enseñanza del evangelio, dado que éstas suplían a los libros a los que muchos fieles no tenían acceso, sea por no saber leer o simplemente por desconocimiento de su existencia, lo cual no ocurría con las imágenes. Éstas se encontraban en todos los templos, al alcance de todas las miradas; por tanto, el fiel que miraba la representación de Cristo o del santo "puede experimentar sentimientos religiosos que suplen a la lectura".[30] La instrucción evangélica que recibían los asistentes a las iglesias viendo la representación de la Pasión y muerte de Jesucristo en los catorce cuadros del Vía-Crucis suele ser muchas veces, afirma el autor, más efectiva que la lectura por la impresión que causa en los observadores.[31]

[29] *La fiesta de Todos los Santos…*, 1883, pp. 30-35.

[30] *La fiesta de Todos los Santos…*, 1883, p. 52.

[31] La Vía Crucis o Camino de la Cruz –también se le llama Estaciones de la Cruz o Vía Dolorosa– consiste en una representación en imágenes, que pueden ser pinturas o esculturas, que muestran la Pasión de Jesucristo en su camino al Calvario, colocadas en las paredes de las iglesias o en lugares reservados para la oración. Su finalidad es recordar a los fieles los momentos más importantes de la Pasión y muerte redentora de Jesucristo ha-

Resaltando la autoridad moral y doctrinaria de la Iglesia católica para establecer lo que es conveniente o no para los fieles, el autor se concentró en esclarecer la utilidad del uso pedagógico y cultual de las imágenes religiosas dentro de los templos y en negar la posibilidad de proscribirlas. Para él, "en esta materia...puede haber y hay abusos", pero éstos sólo pueden ocurrir o por ignorancia o por "mala voluntad", lo cual "ha sido previsto y prevenido por la Iglesia".[32]

Cabe recordar que en México el distanciamiento que se dio, desde el principio de la evangelización, entre las manifestaciones religiosas de los feligreses de muchas comunidades mestizas e indígenas y la normatividad religiosa establecida por la institución eclesiástica, propició grandes conflictos entre fieles y clérigos.[33] Para los pueblos indios las ceremonias rea-

---

ciendo ejercicios de meditación mientras se les observa. La tradición de esta representación tiene sus orígenes en las visitas que desde la época de Constantino, en el siglo IV, realizaban peregrinos cristianos a Tierra Santa. Comprendiendo la dificultad de peregrinar a la Tierra Santa, el papa Inocente XI en 1686 concedió a los franciscanos –quienes en el año de 1342 fueron nombrados custodios de los lugares más importantes de la Vía Crucis– el derecho de erigir Estaciones en sus iglesias, y declaró que todas las indulgencias anteriormente obtenidas por visitar devotamente los lugares de la Pasión del Señor en Tierra Santa las podían en adelante ganar los franciscanos y otros afiliados a la orden haciendo las Estaciones de la Cruz en sus propias iglesias según la forma acostumbrada. Inocente XII confirmó este privilegio en 1694 y Benedicto XIII en 1726 lo extendió a todos los fieles. En 1731 Clemente XII lo extendió aún más permitiendo las indulgencias en todas las iglesias siempre que las Estaciones fueran erigidas por un padre franciscano con la sanción del ordinario (obispo local), al mismo tiempo se fijó en catorce el número de Estaciones. Benedicto XIV en 1742 exhortó a todos los sacerdotes a enriquecer sus iglesias con las Estaciones de la Cruz. En 1857 los obispos de Inglaterra recibieron facultades de la Santa Sede para erigir ellos mismos las Estaciones con indulgencias cuando no hubiese franciscanos. En 1862 se quitó esta última restricción y los obispos obtuvieron permiso para erigir las Estaciones ya sea personalmente o por delegación siempre que fuese dentro de su diócesis. Solans, *Manual Litúrgico*, Barcelona, Vda. e Hijos de Subirán, 1928, pp. 557-558.

[32] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 52

[33] A finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX, las principales ceremonias religiosas de los pueblos indios se realizaban la mayoría de las veces sin la intermediación del cura párroco. Las leyes borbónicas que a finales del siglo XVIII pretendieron modificar los usos y costumbres de los pueblos y de las castas, lo único que hicieron fue evidenciar, en primer lugar, las acentuadas contradicciones de la institución eclesiástica durante estos años, ya que ésta lo mismo impulsaba y elogiaba las muestras de entusiasmo religioso practicadas por muchos pueblos indígenas, que emitía cualquier cantidad de edictos prohibiendo ciertas

lizadas en torno de las imágenes de sus santos patronos habían pasado de ser un modelo de espiritualidad cristiana, que tenía como objeto principal la salvación personal, a convertirse en un elemento de identidad colectiva local. Los miembros de los pueblos tenían la firme convicción de que los recursos recaudados para la realización del culto religioso estaban orientados al bienestar de la comunidad. Las fiestas religiosas realizadas en torno de las imágenes de sus santos patronos los definían como parte del pueblo y bajo una lógica jerárquica que limitaba con precisión las divisiones entre los grupos, su función y estatus. La cantidad de conflictos entre los curas párrocos y la feligresía en muchos pueblos, citados por varios estudiosos de la religiosidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX, son ejemplos claros de la resistencia, oculta o evidente, que existió a las prohibiciones y sanciones eclesiásticas y civiles durante estos años.[34] Seguramente el autor de *La fiesta de Todos los Santos* tenía en mente estas circunstancias y por ello aclaraba que las únicas causas por las cuales se cometían errores en las prácticas religiosas era o "por ignorancia o por mala voluntad". Observaba que si bien hay fieles que desconociendo la tradición y enseñanza de la Iglesia católica incurrían en errores, sea de omisión o exageraciones al momento de practicar algunos actos religiosos, debía haber un grado de comprensión en el momento de calificar estos actos pues:

> [...] no hay que juzgarles por la manifestación externa, sino por la fe habitual e implícita bajo cuya inspiración obran; y por lo cual están unidos a la Iglesia y a su doctrina, aun cuando sean incapaces de deslindar los términos teológicos de la misma enseñanza que practican.[35]

Para el autor de *La fiesta de todos los Santos*, la Iglesia católica reafirmaba la legitimidad del uso y culto de las imágenes, pues aun cuando ésta

---

actividades y comportamientos durante las celebraciones religiosas. En segundo lugar, se mostraba la absoluta incomprensión por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la religiosidad practicada por estos pueblos.

[34] Pani, "Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII", 1997, pp. 64-68; de Paz Sánchez y Hernández G., *La América española (1763-1898). Cultura y vida cotidiana*, 2000, pp. 55-67; Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", 1987; Voekel, *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*, 2002.

[35] Anónimo, *La fiesta...*, p. 53.

es consciente de los abusos que existían, "está convencida de que serían mayores los males que resultarían de la supresión de dicho culto", en el entendido de que el abuso de las manifestaciones en torno de las imágenes se limitaba a un reducido número de "gentes sencillas y rudas que pueden incurrir en sus prácticas en un error material, pero no en un error formal".

En ese sentido, se insiste en el texto, en que el error no era tan grave como sería el peligro que correría la cristiandad completa si se permitiera la supresión definitiva del uso y culto de las imágenes. Para el autor de *La fiesta de Todos los Santos*, las imágenes cumplían con la función de instruir a aquellos que no supieran leer, quienes correrían el peligro de carecer "de las únicas páginas que les pueden instruir y conmover sobre los misterios de la redención y de los frutos de ella realizados". Pero, además, las imágenes cumplían con otra función: la de "conmover", acción humana que, a decir del autor, sólo es posible a través de los sentidos. Recordemos que desde finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX algunas novenas y disertaciones teológicas sobre imágenes y devociones marianas, subrayaban la importancia de éstas, más como estimulantes de sentimientos fervorosos entre los fieles que como instrumentos estéticos o catequéticos. A través de las imágenes devocionales se pretendía llevar al fiel cristiano a un estado sentimental de regocijo, de arrepentimiento, de esperanza e incluso de combate. Ante el importante avance del protestantismo en la sociedad mexicana y la presencia de un gobierno liberal que había declarado una confrontación directa contra la cultura católica en el país, era necesario, desde el punto de vista eclesiástico, fortalecer doctrinalmente a "las huestes del cristianismo" a través de una reevangelización y una mayor flexibilidad frente a sus muestras tradicionales de religiosidad. En ese sentido el autor escribió:

> [...] el pueblo católico, sin imágenes en sus templos, sin esos cuadros que le representan constantemente su origen, su destino, sus esperanzas, sus deberes quedaría expuesto, sin defensa alguna, a la acción de ese frío glacial que irradia de las lisas paredes de los templos o salones protestantes; y que atrofiando los espíritus, les pone en camino de la indiferencia, de la duda, de la negación, de la nada religiosa. [...] Medítese con calma sobre esto, y dígase con imparcialidad cuál de los dos males ha debido preferir la Iglesia católica, portándose como buena madre de familia.[36]

[36] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 55.

De este análisis doctrinal, el texto pasa al plano histórico y disciplinar. El autor subraya nuevamente el papel "prudente" de la institución eclesiástica en relación con las formas de introducir entre católicos y no católicos la "verdad de la doctrina cristiana". Según el autor, frente a la propensión a la idolatría que manifestaban tanto judíos como gentiles en los primeros tiempos de predicación del cristianismo, la Iglesia católica "fue muy cauta y reservada a propósito del uso y culto de las imágenes" para evitar escándalos o reincidencias paganas. Con ese argumento respondía a los protestantes que afirmaban que, siguiendo los preceptos de las Sagradas Escrituras, los primeros cristianos no hicieron uso de imágenes religiosas.[37] No obstante, asegura el autor del texto, nunca "fue proscrito el uso y veneración de las imágenes de los Santos" en esos primeros años del cristianismo. Como hicieran otros tratados sobre el uso y culto de las imágenes, en el texto que estamos analizando, se reseña la "autenticidad" del uso de las imágenes religiosas en los cinco primeros siglos de la Iglesia.[38] Se describen en detalle algunos testimonios que histórica y tradicionalmente se tienen de ciertas imágenes religiosas y de la existencia del culto que se les concedió. Así, se hace mención en el texto de la estatua de bronce representando al Salvador en el acto de la curación de la hemorroidiza en Cesárea de Filipo, también de la imagen escultórica de la Virgen del Pilar en Zaragoza, España, y de otra imagen de la Virgen María pintada por el Evangelista San Lucas. El texto justifica históricamente las imágenes del Buen Pastor en los cálices, la aparición, desde el siglo II, de imágenes de la Cruz y de la Virgen María con el Niño Jesús en los brazos que se encuentran en las catacumbas de Roma, en donde se encuentran pintadas imágenes del Buen Pastor, así como representaciones simbólicas de algunos misterios, las imágenes de la Cruz cristiana en los estandartes de Constantino, y sobre la propia Cruz de Jesucristo descubierta por Santa Elena. Todos esos testimonios históricos, explica el autor, fueron objeto de culto en los primeros siglos del cristianismo y su presencia demostraba que nunca había sido del todo rechazado

[37] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 56.

[38] Aunque con propósitos más teológicos que políticos el libro del jesuita Louis Richeome, *Trois discours pour la religión catholique, les saints et les images*, que analiza el historiador francés Marc Fumaroli, hace un recuento histórico del uso de las imágenes en los cinco primeros siglos de instituida la Iglesia católica. Marc Fumaroli, "Los jesuitas y la apologética..., 2004, pp. 23-26.

su uso por parte de la Iglesia. Subrayaba que las propias disposiciones del Concilio de Elvira (entre el 300 y 324) reprobando el culto a las imágenes sagradas son pruebas de la vigencia de la práctica en esos primeros siglos. Pero para responder con amplitud a la tesis protestante que afirma que en los cinco primeros siglos de la Iglesia las imágenes fueron rechazadas e ignoradas, el autor afirmaba que incluso las disposiciones del Concilio de Elvira tuvieron que haber sido transitorias y por causas excepcionales, dado que quedó demostrada la práctica del culto a las imágenes sagradas posteriormente.[39]

A diferencia de otros tratados de la imagen que se escribieron sobre todo durante el periodo de la contrarreforma y que trataron de demostrar la autenticidad de muchas de las reliquias e imágenes de devoción en los primeros siglos del cristianismo, en el texto que estamos analizando se denota un interés por mostrar que la formación y veneración de las imágenes en los años del nacimiento del cristianismo no fue ni condenada ni censurada por las autoridades eclesiásticas.[40] Que hayan existido o no esas imágenes era lo de menos; lo importante para el autor era reafirmar la capacidad conciliadora y conocedora de la Iglesia católica, ya que ésta "puede y ha podido en todo tiempo modificar y cambiar todas sus disposiciones disciplinares, según que en su sabiduría lo juzgue conveniente para la edificación del pueblo cristiano".[41]

En su último capítulo, el texto de *La fiesta de Todos los Santos* describe uno a uno los errores en los que, desde la perspectiva del autor, habían incurrido los protestantes en el tema del culto a los santos, a sus reliquias y a sus imágenes. El primero de ellos era suponer que el culto que los católicos rinden a los santos atenta contra el culto a Dios. Se aclaraba en el texto, como se hizo en la prensa católica, que una cosa era la esencia y naturaleza divina de la cual es exclusivamente partícipe Dios, y otra es la gracia divina que confiere la Iglesia católica en nombre de Dios a ciertos hombres por sus virtudes religiosas y su muerte en nombre de su fe cristiana. Por tanto, se explicaba, la Iglesia católica distingue perfectamente el culto que tributa a Dios como ser supremo (*latría*), el que tributa a la Virgen María como

[39] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, pp. 57-62.
[40] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, pp. 57-60.
[41] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, p. 60.

la obra más perfecta de Dios (*hiperdulía*) y el que se tributa a los santos, bajo el concepto de siervos de Dios (*dulía*). Suponer que el único culto que se podría deber a los santos "es el de la imitación de sus virtudes", sin incluir la invocación ni suponer su intercesión ante Dios, sería tanto como equiparar el honor que se otorga a los héroes nacionales, y no es lo mismo, afirma el autor, el honor que se otorga entre los hombres que el otorgado por la propia divinidad.[42]

En relación con el rechazo de los protestantes a la divina intercesión de los santos, el autor de *La fiesta de Todos los Santos* afirmaba que tal negación se reducía a la "ignorancia completa de la doctrina católica o a la alteración maliciosa" de la misma. Dado que los protestantes niegan tal creencia argumentando que creer en el poder sobrenatural de otros seres es tanto como creer en la "insuficiencia de la redención por Jesucristo", están ignorando, decía, la distinción entre la santidad esencial de Dios y la santidad otorgada por gracia de Dios. El autor extiende su argumento señalando que en la doctrina católica hay una gran diferencia entre mediación de redención, la cual corresponde únicamente a Jesucristo y mediación de intercesión. La mediación de redención fue consumada durante la Pasión de Cristo para la humanidad entera, pero se va realizando en la medida en que cada individuo acepte o no creer en el sacrificio de Jesús. La intercesión de los santos es una especie de apoyo por el que éstos "nos ayudan a pedir y conseguir la gracia necesaria para vivir y obrar de manera que nos asimilemos y hagamos efectiva en nosotros la redención ya consumada".[43]

En cuanto a la idea protestante que sostiene que, finalmente, los llamados santos una vez muertos como cualquier otro ser humano nada conocen de lo que acontece en la tierra, se refuta en el texto que para todo católico es verdad de fe que la condición de los santos es la misma que la de los ángeles, y las Sagradas Escrituras testifican la presencia de los ángeles en la tierra, por lo cual se deduce la misma presencia de los santos.[44]

Respecto a la veneración de las reliquias y la afirmación que hicieran los protestantes de que éstas no son más que objetos de dudosa procedencia y sus supuestos poderes milagrosos meras creencias supersticiosas, el autor

[42] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, pp. 62-63.
[43] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, pp. 64-66.
[44] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, pp. 65-66.

anónimo explica que una vez que queda establecida la santidad de una persona, sus restos quedan santificados también, pues "el hombre se santifica como tal, es decir, como compuesto de alma y cuerpo; por esta razón los cuerpos están llamados a la resurrección universal para vida y muerte eterna... y sería una impiedad el no venerar nosotros lo que sabemos que es grato al mismo Dios".[45]

Pero a las voces del protestantismo que señalaran que muchas de las reliquias que los católicos veneraban eran falsas, y aunque en el texto se aceptan los abusos que se habían y se pudiesen seguir cometiendo en esta materia, "más por ignorancia que por maldad", el autor aclaraba que muchos de los ejemplos que presentan los protestantes para demostrar el engaño en que la propia institución eclesiástica mantiene a sus fieles, no son más que historias tergiversadas o mal interpretadas para satisfacción de sus intereses. Así, por ejemplo, se señala el caso de las momias o reliquias encontradas en el templo de Santo Domingo durante la demolición o reestructuración del mismo por parte del gobierno de Benito Juárez; el hallazgo se dio en el año de 1861. Pues bien, a decir de la prensa liberal y protestante, lo que se suponía que eran reliquias de mártires no era más que polvo envuelto en pergaminos, demostrándose el engaño de los frailes franciscanos hacia los fieles cristianos del lugar.[46] En el texto católico que analizamos se rebatió esta acusación asegurando que el polvo en los pergaminos eran cenizas de los mártires. Además, afirmaba que ese tipo de argumentos ya se había hecho en relación con las reliquias de los *santos bautizados*, como se les conoce a los mártires que murieron en defensa de la fe cristiana en Roma y que fueron sepultados en las catacumbas, pero que aun cuando no se supiera a ciencia cierta la identidad de los mártires, era un hecho que muchos hombres y mujeres sepultados en esos lugares fueron héroes religiosos que defendieron hasta la muerte su fe en Cristo-Jesús. Asimismo el autor negaba la posibilidad de que en las catacumbas se

[45] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, p. 66.

[46] El descubrimiento de las momias causó gran expectación entre la población, no sólo de la ciudad de México sino en la prensa y en otras obras se hizo referencia al acontecimiento. Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos...*, p. 131. Véase también Domínguez Michael, "Las aventuras de una momia", en *Letras Libres*, noviembre de 2004, en http://www.letraslibres.com/index.php?art=9980.

hubiesen mezclado los cuerpos de personas paganas con la de los cristianos, como habían asegurado las tesis reformistas.[47]

Por lo que respecta a los errores que el protestantismo encuentra en la veneración de las imágenes a los santos, el autor se limitó a esclarecer las que él considera confusiones en las que incurrían los "iconómacos" contemporáneos. Los protestantes afirmaban que los católicos en su culto a las imágenes no se refieren al original solamente, sino que suponen cierta virtud inherente a la imagen misma, lo cual "si no es una idolatría formal, es por lo menos una superstición". La preocupación principal de los protestantes, según el autor de *La fiesta de Todos los Santos*, se encuentra en el hecho de que no todas las imágenes de una misma advocación, en el caso de ciertas imágenes de la Virgen María, gozan de las mismas manifestaciones de culto, por lo tanto "los católicos admiten o suponen alguna virtud propia de la imagen misma, que no es común a todas". El autor retoma los análisis de los tratados teológicos y ascéticos de los primeros años del siglo XIX en México para establecer el carácter afectivo de ciertas imágenes religiosas.

> Es cierto que hay imágenes que los católicos veneramos más que a otras de la misma advocación, pero esto no depende de manera alguna de que atribuyamos a determinada imagen o a su materia virtud alguna propia; sino porque la devoción y afecto que profesamos al original, se excitan más viva y piadosamente al aspecto de una cierta imagen, que a la vista de las demás de la misma advocación. Esta diferencia de afectos devotos puede depender de circunstancias muy varias y muy distantes e independientes de la material representación, y que más bien suponen la intervención de un determinante que está sobre la esfera material y de los sentidos.[48]

[47] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, pp. 67-73.

[48] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, p. 74. En un texto de principios del siglo XIX que hace una defensa de las imágenes devocionales se introduce por primera vez en México, relacionado con el tema, el elemento del "afecto" del devoto hacia la imagen misma. Para el autor de dicho texto, aunque la adoración, que se debe sólo a Dios, la veneración, que se debe a la Virgen María y a los santos en general, está dirigida a lo divino, el afecto de las personas devotas se manifiesta directamente en las imágenes. De ahí, la necesidad de distinguir entre las imágenes religiosas que sirven de vehículo de adoración y veneración y las "imágenes prodigiosas". Aunque las de adoración hayan sido realizadas por manos

Hay imágenes, se afirma en el texto, como la de la Virgen del Pilar en España o la de Guadalupe en México, que se han hecho célebres, primero por el milagro que obró Dios en el momento de su creación y segundo, por la convicción de los fieles cristianos que deciden creer "que Dios se complace especialmente del culto religioso mediante aquellas imágenes". El autor se pregunta ¿por qué manifestamos más veneración a unas imágenes que a otras?, y se responde que eso se debe a que algunas imágenes nos excitan sentimientos de piedad y devoción más grandes.

> Todo aquello en que tienen que intervenir los sentimientos y afectos íntimos del hombre conforme a su naturaleza, tiene que revestirse de una forma humana, aunque sea de un orden superior; y con tal que sus afectos y sentimientos no salgan de los límites de lo honesto, y le encaminen a un fin justo y santo, esos afectos y sentimientos se santifican también.[49]

El texto concluye señalando que la intención al escribirlo fue la de contribuir a la tarea de llevar las enseñanzas de la Iglesia católica, en materia del culto a las imágenes de los santos, al mayor número de fieles posibles. Aclara que principalmente está pensado para aquellos fieles a los que su "exacerbada devoción" los lleva a cometer abusos en las demostraciones de su piedad, proporcionando con ello los ataques tanto de liberales como de protestantes. Para el autor, la propaganda protestante y los periódicos liberales habían logrado generar en la sociedad mexicana una atmósfera de incertidumbre y desconocimiento de los principios vitales del catolicismo. Dado que las disposiciones doctrinales o normas litúrgicas de la Iglesia católica eran poco o nada conocidas entre los creyentes, se estaba

humanas –a diferencia de las imágenes de culto– prodigaban igualmente múltiples favores y milagros. A través de estas imágenes Dios confirmaba la legitimidad de su veneración, pues eran la forma en la que manifestaba su presencia entre los hombres. De la misma forma, la presencia misteriosa de imágenes marianas aparecidas en grutas o montes y la realización de milagros y portentos atribuidos a determinadas imágenes devocionales eran manifestaciones de la divinidad sobre la tierra y eran esas señales las que movían el sentimiento de devoción más profundo entre los fieles. Fr. Pedro Pablo Patiño, *Disertación crítico-theo-filosófica sobre la conservación de la santa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Imprenta de Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1801, pp. 1-2.

[49] *La fiesta de Todos los Santos*..., 1883, p. 75.

haciendo necesaria la búsqueda de medios para que éstas llegasen a ellos de una forma simplificada.[50]

El proyecto editorial de Regis Planchet

Eso es lo que trató de hacer el presbítero francés Jean Francis Regis Planchet a través de una iniciativa literaria que emprendió a finales del siglo XIX.[51] Desde su arribo a Oaxaca en noviembre de 1894 dio inicio a la publicación de varios textos propagandísticos que tenían como objeto instruir a los fieles en doctrina, en contestar a las tesis protestantes divulgadas a través de la prensa y folletería y en defender a la institución eclesiástica de los discursos anticlericales lanzados por la prensa liberal.

El también catedrático del Seminario Conciliar de México dio inicio a su labor de difusión publicando varios textos de divulgación doctrinal católica, como el *Catecismo abreviado de la doctrina cristiana*, *El Escapulario de Nuestra Señora del Carmen*, *El Infierno*, *El Purgatorio* y *María y el protestantismo* entre otros muchos títulos que se reeditaron en varias ocasiones entre 1895 y 1900.

Entre los textos de mayor difusión escritos por Planchet en esa época estuvo el de *María y el protestantismo* –se editó tres veces en 1896 y le siguieron varias ediciones en la primera década del siglo XX–. Dicho texto, aunque no lo decía explícitamente, fue elaborado para dar respuesta a la propaganda protestante que desde mediados del siglo XIX se había dedicado a cuestionar y criticar el culto que los católicos conferían a la madre de Jesucristo. En el texto Planchet indicó que su objetivo era "impugnar la antigüedad" del culto a María y demostrar "la grandeza de sus prerrogativas y la eficacia de su poderosa intercesión".[52] Principia su opúsculo presentando algunos testimonios teológicos que hablan de la importancia de María en

[50] *La fiesta de Todos los Santos...*, 1883, pp. 76-86.

[51] No encontramos muchos datos biográficos sobre Francis Regis Planchet. Se sabe que nació en Janzieux (Loire, Francia) en 1864, que llegó a Oaxaca en noviembre de 1894 por invitación del arzobispo Eulogio Gillow, a quien conoció en Estados Unidos; y también se sabe que se fue de México en 1901 para radicar en El Paso, Texas. Bravo, "Catolicismo y Porfiriato", 1958, p. 438.

[52] *El Tiempo*, 3 de julio de 1896.

la vida y mensaje de Jesucristo.[53] Reseña históricamente el culto concedido a la madre de Dios desde la antigüedad, pasa por los persas, sigue con los bracmanes, druidas, egipcios, chinos, los indios del Brasil y los mexicanos.[54] Para justificar las prerrogativas conferidas por la Iglesia católica a la Virgen María, como su virginidad perpetua, su privilegio de "Madre de Dios" y el culto que le rindieron los apóstoles, Planchet hizo acopio de innumerables citas bíblicas y de los padres de la Iglesia. En suma, la obra de Planchet redunda en los mismos argumentos iconódulicos que había venido planteando el clero y el movimiento seglar a través de la prensa. Aun así, el texto de Regis Planchet no pasó desapercibido para el periódico presbiteriano *El Faro*, quien en una breve nota entre sus páginas mencionó el texto advirtiendo que lo que terminaba demostrando el autor era la preeminencia de la Virgen María en el desarrollo del catolicismo, dejando a Jesucristo en segundo plano.[55]

Regis Planchet siguió publicando diversas obras en el mismo tenor. Refutó la opinión protestante en torno a la existencia del infierno y del purgatorio, al rechazo del bautismo de los párvulos; y con el mismo propósito de instruir a los fieles escribió sobre el matrimonio y la Eucaristía.[56]

En relación con el tema específico de las imágenes religiosas anticipó su perspectiva en una defensa y promoción que hizo sobre el uso y prácticas religiosas en torno del Escapulario del Carmen. En 1897 tocó ampliamente el tema en el libro intitulado *El culto de los santos*. Según el editor de *El Tiempo* –una de las publicaciones que mayor promoción hizo de las obras de Regis Planchet–, dicho opúsculo era una respuesta a cada uno de los "sofismas aducidos" que se presentaban en una obra protestante intitulada *Los romanistas adoran ídolos*, y que circulaba en los ambientes intelectuales de la sociedad mexicana.[57]

[53] Planchet, *María y el protestantismo*, 1895, p. 10.

[54] Planchet, *María y el protestantismo*, 1895, pp. 9-23.

[55] *El Faro*, 1 de agosto de 1896.

[56] Regis Planchet, *El Purgatorio*, México, Juan de la Fuente Parres, 1896; Regis Planchet, *Tratado de la Eucaristía*, México, Librería de C. Bouret, 1899; Otros títulos fueron *Teología moral*, 1897; *Tratados de los actos humanos y de conciencia*, 1898; *Tratados del decálogo y de los preceptos de la Iglesia*, 1900.

[57] *El Tiempo*, 8 de enero de 1897.

Entre las primeras de esas críticas que hacía la mencionada obra protestante estaba la idea de que la Iglesia católica romana en México había logrado llenar de oscurantismo, ignorancia y fanatismo a la sociedad completa, pero que la declaración de independencia y posteriormente la guerra de Reforma habían propiciado un despertar de las conciencias. Despertar que había provocado una confrontación con la institución eclesiástica y con la religión católica. Frente a esa situación, a decir de la obra protestante citada, la jerarquía católica mexicana había iniciado una lucha por mantener el estatus de sus privilegios que, según los protestantes, sólo podía mantener a través del sojuzgamiento de la población. Por eso, los jerarcas eclesiásticos insistían en alimentar la esperanza de los fieles cristianos por medio del sostenimiento de sus múltiples "invenciones milagrosas", como la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego o la imposición de una nueva devoción, como la del Sagrado Corazón de Jesús.

Regis Planchet refutó todas esas aseveraciones mediante una exposición de citas bíblicas y de la tradición teológica en esa materia, afirmando que era legítimo el culto que se confería a María, a los santos y a los ángeles, pues lejos de ser una mera "invención" –como sostenía la propaganda protestante– las palabras mismas que enseñó Jesucristo durante la Cena en la que decía "creo en la comunión de todos los santos", eran suficiente prueba para demostrar la existencia de éstos al lado de Jesús en los cielos y, por tanto, el derecho a ser venerados como sus amigos.[58]

Sin aportar planteamientos nuevos, Regis Planchet aseguraba que los santos y los ángeles tenían el privilegio de observar lo que pasaba en la tierra y que eso estaba demostrado en las Sagradas Escrituras. Los relatos evangélicos de su presencia entre los hombres anunciando los designios divinos eran muestras de ello; por consiguiente estaba justificada su invocación por medio de la oración, pues al hacerlo los fieles son escuchados. El hecho de que los mismos protestantes en los orígenes de su apostasía hubiesen manifestado la creencia en el poder de intercesión de los santos no hacía más que demostrar las contradicciones de su doctrina.[59]

[58] Pbro. Francisco Regis Planchet, *El culto de los santos*, 2a. ed., México, Juan de la Fuente Parres (ed.), 1897, pp. 3-4.

[59] Regis Planchet, *El culto de los santos*, 1897, pp. 7-8.

A la acusación de que al invocar y venerar a los santos se cometía una injuria contra Dios, Planchet respondió que si bien la invocación jamás es independiente de Jesucristo, ésta se hacía con el único objeto de que las peticiones fuesen atendidas con mayor prontitud, pues, afirmaba, "Él ha de otorgarnos más fácilmente una gracia si se la piden los Santos, que si se la pedimos nosotros". Defendía la tradición de la Iglesia católica de conservar las reliquias, las cuales, afirmaba, son consideradas como signos de la presencia de los santos en la tierra y un recuerdo constante de sus acciones. Explicaba que la tradición religiosa de los siglos subsiguientes al establecimiento del cristianismo era una muestra evidente de la existencia y práctica del culto de las reliquias de los Santos por parte de los fieles de la Iglesia primitiva y no una mera "invención" de la Iglesia católica ya constituida. Ésta lo único que hizo, según Planchet, fue rescatar del olvido el ejemplo y las enseñanzas de los fundadores de la Iglesia. En ese sentido, las imágenes sagradas eran un elemento esencial de esa memoria autorizando su uso por la propia divinidad, por Cristo y por sus discípulos.[60]

El presbítero francés quiso ante todo desacreditar, con una postura más agresiva, los argumentos teóricos e históricos utilizados por los escritores protestantes –a diferencia del autor de *La fiesta de todos los santos*, quien se limitó a presentar detalladamente la tradición completa del uso y culto de las imágenes religiosas. Planchet señalaba que cuando se ha pretendido establecer el protestantismo en algunas naciones a través de actos blasfemos, como lo eran la destrucción pública de las imágenes religiosas, no se hacía más que evidenciar el verdadero sentido que los católicos otorgaban a la veneración de las imágenes, es decir que "sus ultrajes no se dirigen a las efigies que azotan y queman, sino a las personas que representan; del mismo modo, nuestros homenajes hacia las imágenes, no van dirigidos a la madera, al mármol, al papel o a la piedra, sino a las personas que reinan en el cielo".[61]

Al mismo tiempo Planchet planteaba las premisas de la teoría de las imágenes que la tradición eclesiástica había mantenido a lo largo de los siglos. Escribió al respecto:

[60] Regis Planchet, *El culto de los santos*, 1897, pp. 14-15.

[61] Regis Planchet, *El culto de los santos*, 1897, p. 15.

Las santas imágenes son, por otra parte, el medio más eficaz para encender nuestro amor hacia Dios y sus Santos. Si la palabra habla a los oídos, un retrato habla a nuestros ojos con más viveza y elocuencia. Al aparecer en el mundo Nuestro Señor se manifestó por su forma exterior, y se manifestó tan dulce y amable, que San Juan lo llamó un cordero...

Si la forma exterior de Jesucristo tenía tanta influencia sobre los corazones, ¿por qué no influiría sobre nosotros la imagen de aquella misma forma exterior? ¿Por qué no nos animaría a ser virtuosos, cuando las pinturas obscenas de los agentes de Satanás son tan perniciosas para corromper a la juventud?

Señalaba que la conservación de las imágenes religiosas veneradas durante los primeros siglos del cristianismo era también muestra de la legitimidad del uso otorgado a éstas, puesto que si así lo hacían los primeros cristianos era porque seguían fielmente las prescripciones de Cristo y sus discípulos. Refrendaba que las imágenes religiosas habían cumplido con el papel de instructivos doctrinales para quienes no saben leer, habían servido y continuaban sirviendo para "transmitir a las generaciones venideras el recuerdo glorioso de las virtudes de los Santos". Por eso, recordaba que San Gregorio había establecido que las imágenes se erigieran lo mismo en las iglesias que en las casas particulares o en las calles, puesto que cuanto mayor fuera su presencia entre los creyentes, el amor y veneración a Dios sería infinito.[62]

Por otra parte, en el discurso de defensa de las reliquias y de las imágenes de Regis Planchet el culto de la Cruz tiene un sitio preponderante, como lo tendrá en todo el movimiento de renovación religiosa de la segunda mitad del siglo XIX. La Cruz representa la presencia de Dios en la tierra a través del sacrificio del hijo encarnado. A través de varios ejemplos históricos Planchet aseguraba que los mismos protestantes habían reverenciado el signo e imagen de la Cruz, contradiciendo con ello toda su teoría iconoclasta.[63] Las imágenes todas, concluía Regis Planchet, habían servido de soporte desde su origen al culto cristiano, e insistió en que así lo demostraban las pruebas históricas de su presencia entre los primeros cristianos.

[62] Regis Planchet, *El culto de los santos*, 1897, p. 17.
[63] Regis Planchet, *El culto de los santos*, 1897, pp. 19-20.

Pero, a pesar de haber sido un vigoroso defensor de la doctrina cristiana y del proyecto de renovación espiritual y eclesiástica romano, Planchet tuvo serios enfrentamientos con la jerarquía católica –específicamente con el arzobispo de México, Próspero María Alarcon–, por manifestar ciertas diferencias doctrinales y de organización eclesiástica. Las diferencias de Planchet con el arzobispo dieron inicio por un mal entendido en relación con la prensa católica dirigida por seglares. Específicamente Regis Planchet acusó al director del periódico católico *El País*, Trinidad Sánchez Santos, de sostener su periódico con el apoyo económico del episcopado nacional.[64] Planchet afirmó en diversos periódicos, que tanto el director de *El País* como el arzobispo de México se solapaban uno a uno sus propios intereses y atacaban a aquellos que manifestaban diferencias políticas y doctrinales.[65] El trasfondo del malentendido se encontraba en la negativa del arzobispo Alarcón para apoyar el nuevo proyecto editorial de Regis Planchet. A principios de 1899, el presbítero francés decidió hacerse cargo de la revista cultural *La Semana Católica*, esta vez bajo el título de *La Nueva Semana Católica*. La postura de Regis Planchet se vio reflejada de forma inmediata en la nueva etapa de la revista, cuyas intenciones ya no sólo estarían destinadas al fomento de la piedad en las familias, también se proponía "promover en el clero el amor al estudio de las ciencias eclesiásticas, y a combatir el protestantismo, la masonería, el liberalismo y el yanquismo".[66] Esta postura no satisfizo al arzobispo Alarcón, quien dejó de apoyar su publicación dando inicio a las acusaciones de Regis Planchet de tener preferencia sobre algunas publicaciones "ignorando las necesidades actuales de todos los católicos". La revista no duró mucho tiempo; en julio de 1899 salió el último número.

Las diferencias entre Próspero María Alarcón y Regis Planchet se acentuaron después de que el arzobispo de México regresó de Roma en 1899, tras haber asistido al Concilio Plenario Latinoamericano. Muchos clérigos que tuvieron un conocimiento de lo que se trataría en las reuniones

[64] *El Popular*, 27 de mayo de 1901.

[65] Regis Planchet hacía estas aseveraciones sin saber que Alarcón fue uno de los pocos arzobispos que se negaron a colaborar económicamente para sostener el periódico dirigido por el señor Sánchez Santos, tal y como lo manifestó en correspondencia privada al arzobispo de Michoacán, Atenógenes Silva. Díaz, *Renovación espiritual...*, 2010, pp. 122-123.

[66] *La Nueva Semana Católica*, 2 de julio de 1899.

conciliares esperaban una reforma drástica en la legislación diocesana; sin embargo, tal reforma no se ejecutó como algunos clérigos esperaban, entre ellos, Regis Planchet. Así que el presbítero francés publicó un texto en el que se explicaban las modificaciones que León XIII sugería en distintos rubros de la acción diocesana.[67] Cuando Alarcón tuvo noticias de dicho texto no sólo lo desaprobó sino que logró que se incluyera en el catálogo de libros prohibidos.[68]

Para Alarcón la postura manifiesta de Planchet ponía en peligro las relaciones establecidas con el gobierno de Porfirio Díaz e iban en contra de su pastoral. El arzobispo de México consideraba que los escritos del presbítero francés querían orientar la actitud de clérigos y seglares hacia acciones mucho más confrontadoras frente a las transformaciones políticas y sociales de la sociedad mexicana. Planchet se dedicó fundamentalmente a contradecir públicamente muchas de las acciones pastorales del arzobispo de México. Aseguraba, por ejemplo, que, desde Roma, León XIII había retirado el pago del diezmo;[69] que podía realizarse la lectura de aquellos libros registrados como prohibidos siempre y cuando se demostrara que no había peligro de perversión;[70] y lo más importante, que debía ajustarse la legislación eclesiástica diocesana con lo establecido en el Concilio Plenario Latinoamericano. Los conflictos siguieron un tiempo pero Regis Planchet decidió viajar a Estados Unidos y ya no regresó a México, pero siguió escribiendo y publicando sus posturas en relación con la situación política de México y el estado de la Iglesia católica y del catolicismo en el país.[71]

El grabado como propaganda de la imagen devocional católica

También formaron parte del proyecto de difusión de la doctrina católica otro tipo de obras cuyo propósito era traer a la memoria el recuerdo de una

[67] Regis Planchet, *El derecho canónico y el clero mexicano*, 1900.

[68] José Ordóñez, "Apuntes biográficos…", 1943, p. 501.

[69] *El País*, 13 de junio de 1901.

[70] *El País*, 12 de julio de 1901.

[71] Otras de las obras más importantes de Regis Planchet tras su partida del país fueron: *La cuestión religiosa en México* (1906), *La propaganda protestante en México* (1922), *El robo de los bienes de la Iglesia, ruina de los pueblos* (1936).

cultura católica que había dado identidad a los mexicanos y que, desde la óptica clerical, tenía que ser recuperada. Ésa fue la intención de la magna obra titulada *La Madre de Dios en México*, editada por la casa editorial del barcelonés J. Ballescá en 1888 en la ciudad de México y firmada por Antonio María de Padua. La obra, revisada y autorizada por la autoridad eclesiástica, constó de dos tomos de amplio formato y su contenido relata la historia de algunas de las imágenes religiosas que gozaban de un amplio culto en México. Si bien, en el título se destaca a la Virgen María, la obra habla de algunas de las imágenes crísticas de mayor tradición en el país.[72]

El objetivo era presentar una historia del catolicismo en México a través de la narración de la historia de algunas de las imágenes de devoción católica de mayor tradición cultural en el país. De esa forma, se destaca en el texto el estado religioso en que se encontraban los habitantes prehispánicos antes de la llegada de los españoles y el trabajo apostólico de los primeros misioneros que lograron implantar la fe católica entre los habitantes de las nuevas colonias españolas. Asimismo, se subraya el progreso del catolicismo en la Nueva España gracias a la presencia de las imágenes religiosas. Se explicaba que unas habían sido traídas por las órdenes religiosas, otras por los soldados y por los primeros colonos españoles, y que otras aparecieron de forma milagrosa en diversos pueblos como prueba de la legitimidad de la conquista espiritual de América. Desde la perspectiva católica del autor, México era un pueblo que gozaba de los beneficios divinos en abundancia; las múltiples imágenes que aparecieron "como escudo contra toda clase de males" en territorio mexicano así lo demostraban.

Aunque el autor subrayaba que la obra estaba dirigida a los sectores sociales más devotos y no a la clase intelectual y política, el presbítero José Ildefonso Catell escribió en el prefacio, que una obra de esa naturaleza tenía que llegar al corazón y al entendimiento de todo hombre de buena

[72] En el tomo I se narra la historia de la imagen del Señor de Santa Teresa, de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, de la Virgen de Zitácuaro y de Nuestra Señora de Guadalupe. En el tomo II se escribió sobre la Virgen de los Ángeles, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora de Zapopan, Jesús Nazareno, el Señor de Chalma, el Señor del Sacromonte, Nuestra Señora de la Merced, el Santo Niño Cautivo, Nuestra Señora de la Defensa, también sobre la imagen de la Santa Cruz de Tepic, Nuestra Señora de la Fuente, el Señor de la Columna, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Pueblito, San Felipe de Jesús y Nuestra Señora de Talpa.

voluntad. Para Catell el rescate de las tradiciones, pero fundamentalmente las religiosas, era esencial para el proyecto de renovación del catolicismo en las naciones:

> ¡Las tradiciones religiosas! ¿qué país no las tiene? Y no sólo las hallamos en todas partes, sino que hasta en corazones en que creíamos no habían de tener el menor arraigo, las vemos allí acariciadas, queridas, y no es extraño dar con espíritus que juzgábamos perdidos en el desierto de la duda, pero que conservan en lo más íntimo de su ser, como una suprema esperanza, el recuerdo de una antigua leyenda, el amor a una vieja tradición que la identifican con su patria, con el amor de familia, con los sentimientos más tiernos y más hermosos que el escepticismo habría acabado por borrar, pero que se guardan vivos todavía gracias a la influencia, quizá hasta inconsciente, de estas tradiciones.[73]

Desde la perspectiva eclesiástica, la propaganda del catolicismo a través de obras como *La Madre de Dios en México* ayudaría a arraigar la fe en los pueblos. De acuerdo con el prologuista, eran tiempos en que se estaba demostrando que el escepticismo liberal había llegado a una fase de desencanto y que sólo la religión católica era capaz de reedificar a los pueblos:

> Renovemos, pues, esas almas por medio de las ideas sólidamente católicas; trabajemos por sacudir el polvo de estériles preocupaciones; hagamos que la fe no viva únicamente en las regiones del espíritu, sino que informe las costumbres públicas y privadas; que la rodee el prestigio de la popularidad.[74]

Para Antonio María de Padua el rescate del catolicismo sólo llegaría por medio de las manos de los fieles devotos que nunca, según su punto de vista, fueron seducidos por los modernos ideales. México necesitaba en esos momentos del apoyo y la fe católica, pues "mil distintas y concentradas fuerzas" combatían el modo de vida de los mexicanos. Fuerzas que

[73] Antonio María de Padua, *La Madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas y historia anecdótica de las principales imágenes milagrosas de la Santísima Virgen María y de Nuestro Señor Jesucristo veneradas en los templos católicos de México*, tomo I, México, J. Ballescá y Compañía, 1888, p. IV.

[74] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. IV.

se traducían en las críticas anticlericales del liberalismo, en las leyes que intentaban limitar las manifestaciones religiosas al ámbito privado, en el avance del protestantismo en el país y en la difusión de sus doctrinas. Pero el combate que Antonio María de Padua proponía no era respondiendo de forma directa a los ataques doctrinales con polémicas y discusiones, para el autor era mucho más eficiente reforzar entre los fieles católicos la doctrina y la tradición del catolicismo:

> Nuestro objeto es hablar al corazón de los creyentes, reuniendo en un libro, destinado a ser la más grata lectura de las jóvenes y madres cristianas, las más bellas tradiciones conservadas acerca de esas imágenes milagrosas ante las cuales la devoción mexicana se postra diariamente en solicitud de consuelo, amparo y protección.[75]

Precisamente, *La Madre de Dios en México* estaba destinada a la mujer mexicana por representar, para el catolicismo, el principal transmisor de las creencias religiosas en las familias. A la mujer mexicana estaba reservada la tarea de impedir el propósito de los gobiernos liberales y de las diversas denominaciones protestantes, de acabar con las tradiciones y costumbres católicas en el país. En ese sentido, la obra pretendía ser un auxiliar en la labor evangelizadora de las mujeres:

> [...] a su sagrado ministerio nos proponemos cooperar con este libro, que es en resultado *la historia anecdótica de la fundación y progresos del catolicismo de México*: con sus páginas entre las manos, la incomparable mujer mexicana podrá alimentar en las tiernas almas de sus hijos el amor a una Religión, única en méritos, porque ella, como ninguna, ha civilizado al mundo, y como ninguna ha sido la fuente del progreso y el adelanto social.[76]

Cabe destacar dos aspectos importantes en relación con la edición de *La Madre de Dios en México*. Aun cuando el autor insistió en que su estudio estaba dirigido a las almas más devotas de la sociedad mexicana, era evidente que una obra con sus características –dos tomos con formato de

[75] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. VI.

[76] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. VI.

gran folio y con la integración de litografías mandadas hacer especialmente para la edición de la obra–,[77] que implicaba un alto costo, sólo podía ser adquirida por las elites. Además, la forma en la que estaba estructurado su estudio se dirigía a capturar principalmente la atención de las damas católicas instruidas. En muchos sentidos, para las jerarquías católicas de todo el orbe el proyecto de renovación religiosa y eclesiástica sólo podía ser dirigido desde las cúpulas del poder político y económico.

Asimismo, el autor de la obra que analizamos consideraba que las circunstancias políticas por las que atravesaba México debían ser aprovechadas para el proyecto de renovación del catolicismo. Si bien, apunta que la guerra de Reforma influyó negativamente en una parte de la sociedad, en otra, la mayoría para el autor, el sentimiento religioso logró restablecer la unidad nacional. Según Antonio María de Padua, bastaron "algunos años de relativa calma", refiriéndose a la política de conciliación porfirista, para que los mexicanos se percataran de que lo que los unía como nación era el sentimiento católico.[78] Según Antonio María de Padua, el protestantismo incluso había colaborado involuntariamente a esa conciencia nacional. Pues a pesar de que durante los primeros años de las misiones protestantes en el país hubo quienes se unieron a ellas, según el autor, pronto se percató la sociedad de las diferencias con el modo del ser mexicano:

> [...] nuestros caracteres ardientes, expansivos, sociables, independientes y francos no pueden congeniar con los fríos, egoístas y rudos de las gentes del Norte: nuestro espíritu, nuestro corazón, necesitan calor, colores y sentimientos, y, como ha dicho Leixner, nada de esto puede ofrecer el espantoso vacío de la secta protestante y sus fariseos y escribas, que cumpliendo con su obligación creen haberlo hecho todo.[79]

Pero no por eso habría que bajar la guardia, sobre todo ante los avances protestantes en la conquista de la conciencia de los mexicanos. De ahí la

[77] La edición de las litografías integradas a la obra fue un trabajo encargado a la recién fundada imprenta española Espasa, y firma como autor de las litografías R. Gantó, de quien no hemos podido encontrar información.

[78] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. VII.

[79] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. VII.

necesidad de obras como *La Madre de Dios en México*. El traer a la memoria los recuerdos de los progresos que, según el autor, trajo consigo el catolicismo a los mexicanos y los continuos beneficios espirituales de los que habían gozado y seguían gozando, fortalecería "el ánimo de los que nunca han dejado de creer" y ayudaría a restaurar "el espíritu católico" de quienes sucumbieron. Por eso se esperaba que la obra fuera leída por católicos y no católicos. Por eso también se había decidido presentar una obra de calidad tipográfica, con bellas litografías que acompañaban el relato minucioso de la historia de las imágenes religiosas seleccionadas.

La obra presenta la historia de las imágenes devocionales más representativas del culto católico en México, y aunque se muestran algunas imágenes crísticas como la del Señor de Chalma o el Señor del Sacromonte, e incluso la del Santo Niño Cautivo que se veneraba en la catedral metropolitana, en la obra domina la presencia del culto mariano en el paisaje devocional mexicano. La portada de la obra destaca justamente la relevancia de la Madre de Jesucristo en el desarrollo histórico del país: del centro de la representación aparece sobre el Valle de México la imagen de la Inmaculada Concepción de María con el niño Jesús en brazos e iluminada por el Espíritu Santo. En la parte superior izquierda se encuentra la Basílica de Guadalupe y en la derecha la ermita del Pocito en el Tepeyac en donde, de acuerdo con la tradición del mito guadalupano, se dieron las primeras apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Con estas imágenes se recordaba la gracia con la que había sido bendecido el pueblo mexicano y la respuesta de éste con la construcción de la Colegiata, asegurando la continuidad del culto conferido a la imagen devocional guadalupana. En la parte inferior de la ilustración, a la izquierda aparece la imagen de la iglesia de la Santa Veracruz, una de las primeras edificaciones católicas en el Valle de México, y a la derecha la catedral metropolitana; con ello se significa el progreso del catolicismo en el país a lo largo de más de 350 años (figura 39).

La obra de Antonio María de Padua exhibe las imágenes devocionales de mayor tradición en la ciudad de México hasta esos años, como la pintura de Nuestra Señora de los Ángeles, de centenaria tradición en la parroquia bajo su advocación o la igualmente centenaria imagen del Cristo de Chalma (figuras 40 y 41). La narrativa del texto destacaba, entre otras cosas, que a pesar de los desastres de la naturaleza, como el terremoto de



Figura 39. Portada del libro *La Madre de Dios en México*. Además de los elementos descritos en el apartado del capítulo, hay que señalar la presencia del Escudo de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano con la que se cierra la imagen.



Figura 40. Litografía de Nuestra Señora de los Ángeles, según el autor de *La Madre de Dios en México*, la imagen fue litografiada tal y como se conservaba en el templo de Nuestra Señora de los Ángeles en la ciudad de México. La tradición señala que esta imagen fue mandada hacer por el cacique del pueblo de Tlatelolco para los muros de su capilla y es la que se conservaba en el templo para su adoración.

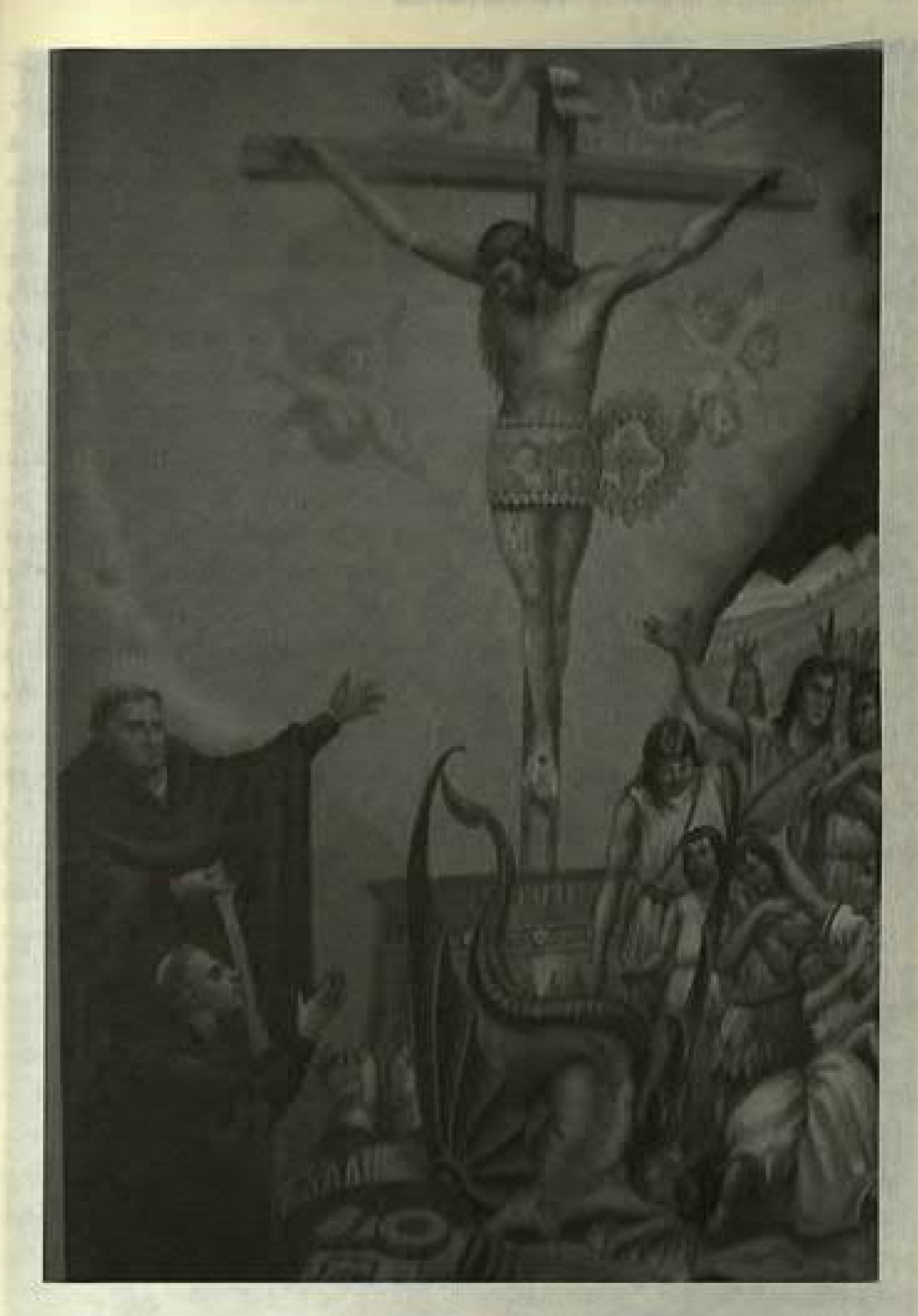


Figura 41. Representación libre de Nuestro Señor de Chalma, en la que el artista destaca la labor evangelizadora de los primeros misioneros en territorio mesoamericano, y de cómo la evangelización logra la presencia divina a través de apariciones milagrosas para desterrar los errores idolátricos. Litografía de R. Gantó en *La Madre de Dios en México.*

1845 que destruyó el templo de Santa Teresa en donde se veneraba la imagen del Santo Crucifijo o Señor de Santa Teresa, o las diversas inundaciones que afectaron el templo de Nuestra Señora de los Ángeles, la milagrosa presencia divina y la fuerte devoción del pueblo permitieron la continuidad de sus cultos. Asimismo ocurría con aquellas imágenes cuyo culto había sido afectado por las leyes de reforma, como la imagen devocional de Nuestra Señora de la Merced; por eso en la obra se exhibieron imágenes elocuentes de la tradición conventual en el desarrollo del catolicismo en el país (figuras 42 y 43).

Según la tradición religiosa en México, imágenes como la del Señor de Chalma o Nuestra Señora de Guadalupe habían aparecido milagrosamente en sitios en donde se adoraban imágenes prehispánicas y, según el autor, gracias a la labor misionera de los primeros frailes franciscanos, agustinos y dominicos se habían logrado extirpar las prácticas paganas e introducir el catolicismo a través del culto a imágenes crísticas y marianas. A partir de esos primeros esfuerzos evangelizadores los pobladores mesoamericanos aceptaron, de acuerdo con el texto, la tradición del evangelio y se dio inicio a la expansión del culto católico a través de la construcción de numerosas iglesias en todo el territorio. La narración de cada una de las imágenes religiosas historiadas es amplia, según el autor, porque era necesario "para fijar de un modo indeleble en la imaginación la historia y los hechos del catolicismo".[80] Porque –escribió el autor– en las circunstancias por las que atravesaba el catolicismo en ese momento, era importante destacar los beneficios que trajo consigo la implantación de la religión cristiana entre los pueblos indígenas de México, y consecuentemente la conquista española.

Antonio María de Padua concluyó señalando que su estudio había pretendido demostrar los grandes beneficios de la religión católica en cualquier sociedad y bajo cualquier circunstancia. Para el autor, había que destacar que así como hiciera el catolicismo al introducirse entre los pueblos prehispánicos eliminando la idolatría y los sangrientos cultos paganos, en ese momento –finales del siglo XIX– la religión católica erradicaría "todas las doctrinas falsas y todos los extravíos".[81]

[80] *La Madre de Dios en México*, 1888, tomo II, p. 619.
[81] *La Madre de Dios en México*, 1888, p. 624.



Figura 42. Litografía de Nuestra Señora de la Merced y restos de su convento en México realizada por R. Gantó, para la obra de *La Madre de Dios en México.*



Figura 43. Litografía del interior de la Iglesia de Jesús María en la ciudad de México. Se encuentra en el libro *La Madre de Dios en México*.

Con ese mismo propósito se intensificó la edición y circulación de otro tipo de literatura católica, cuya característica era la presencia de grabados de imágenes religiosas que junto con los textos integrados, tenían el objetivo de transmitir la esencia doctrinal del catolicismo y el mensaje de restauración religiosa en las naciones. El uso de la lectura de este tipo de propaganda católica llegó a ser esencial en la práctica de los actos piadosos, públicos e individuales.

Desde la Santa Sede se planificó que aquellos libros piadosos que durante largo tiempo habían sido confinados exclusivamente al ambiente de conventos, monasterios y seminarios, se integraran a la vida diaria del devoto cristiano. Hasta mediados del siglo XIX encontramos novenas, triduos o jaculatorias que eran más bien extensos tratados ascéticos y piadosos que exponían la tradición milagrosa o el culto de alguna advocación crística, mariana o de algún santo (figuras 44 y 45). Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX creció una literatura devocional mucho más simple, cuyo propósito era exponer de forma breve las peticiones u oraciones dirigidas a una imagen devocional específica, las cuales servían para pedir auxilio divino. Esta literatura llevaba en la portada la imagen de aquel a quien estaba dedicado el culto, los nombres del autor y el patrocinador, la autorización eclesiástica para su publicación y ciertos requisitos del rezo, como los días, el lugar y, a veces, la hora en que se debía rezar (figura 46). La función de los grabados en este tipo de literatura era la de identificar primero la imagen devocional a la que se dedicaban oraciones de auxilio o gracias y segundo, evocar su imagen en la mente durante los ejercicios piadosos. Si bien, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX inundaron el mercado devocional mexicano las novenas dedicadas a la Inmaculada Concepción de María, a la Virgen de Guadalupe y a San José, los textos devocionales que más abundaron fueron del Sagrado Corazón de Jesús. Con el mandato papal de impulsar la devoción al deífico corazón en el siglo XIX, los catecismos, misales, devocionarios y la prensa católica integraron en sus páginas textos y grabados que expresaban los aspectos teológicos, históricos y prácticos de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, proliferaron las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús en libros piadosos, en novenas, septenarios y triduos.

Al tiempo que se extendía esa literatura religiosa creció la producción de estampas religiosas como parte de la propaganda católica que se desa-



Figura 44. Carátula del *Oficio de la Semana Santa*, París, Librería de Rosa, 1851.

rrollaba a finales del siglo XIX. Las estampas religiosas se convirtieron en la forma más eficaz de propagar las costumbres del catolicismo y de introducir el mensaje de defensa de la Iglesia católica. Las estampas podían consistir únicamente en el grabado de la imagen devocional (figura 47) o bien, podía estar acompañada de una breve oración o mensaje eclesiástico como fue el caso de las estampas y escapularios dedicados al Sagrado Corazón de Jesús[82] (figuras 48 y 49).

[82] Sobre los significados teológicos, políticos y sociales otorgados a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús en México, véase Díaz, *Renovación espiritual...*, 2010.

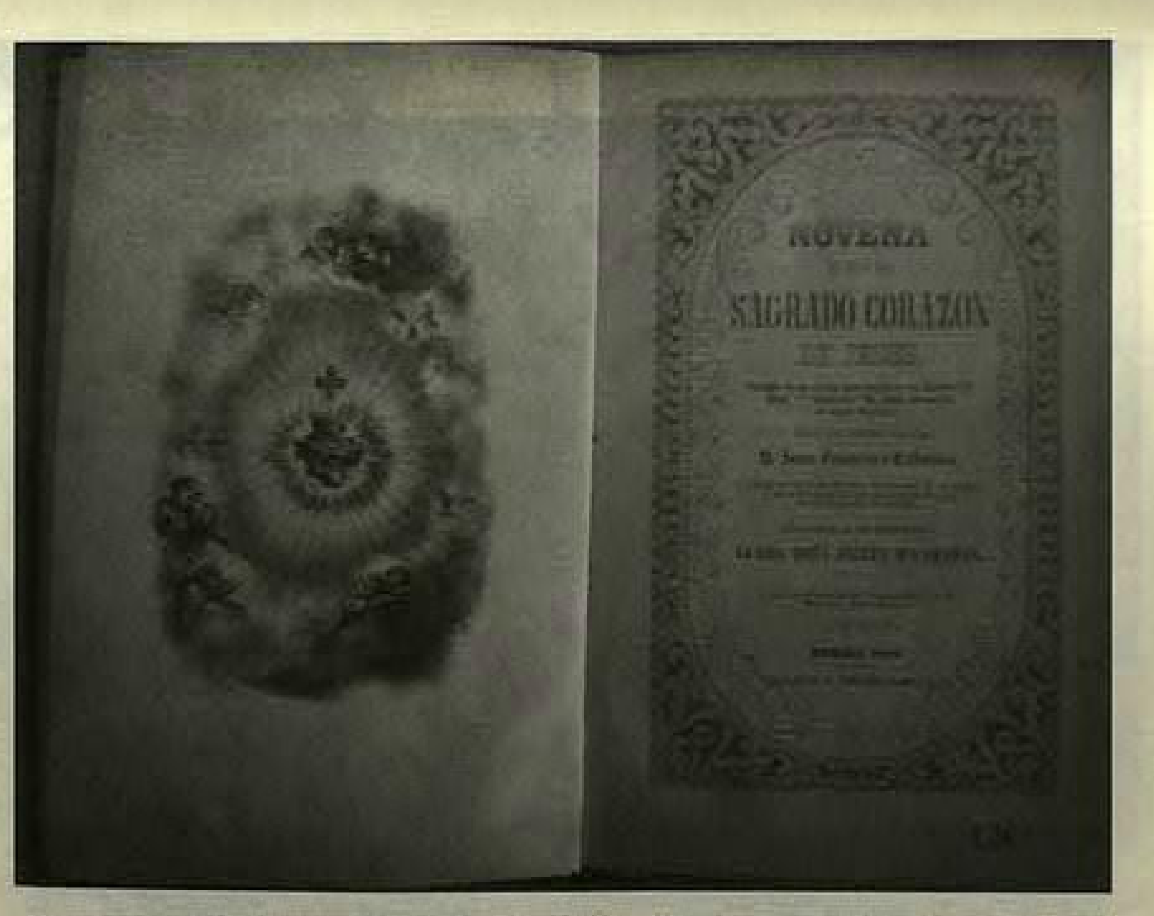


Figura 45. Portada de la novena de Juan Francisco Cabañas, *Novena en honor del Sagrado Corazón de Jesús*, México, Tipografía R. Rafael, 1846, 61 p.

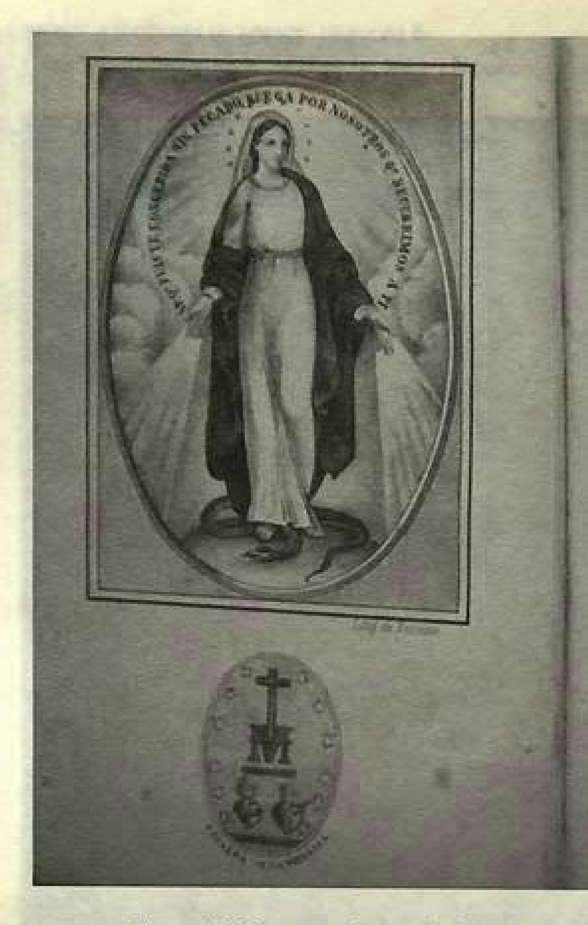


Figura 46. Novena en honor de la Inmaculada



Figura 47. Un detente o salvaguardia del Sagrado Corazón d
del catolicismo durante la batalla de la Vendé en Francia, cons
colocaban sobre el pecho. Se popularizó en el mundo católico
al detente usado por los socios de la Archicofradía del Sagrad

NOTICIA HISTORICA

SOBRE EL ORIGEN Y EFECTOS DE LA NUEVA MEDALLA ACUÑADA EN HONOR DE LA

INMACULADA CONCEPCION DE LA SANTISIMA VIRGEN,

Y CONOCIDA BAJO EL NOMBRE DE

MEDALLA MILAGROSA.

Van añadidas algunas gracias y conversiones notables, en especial la del hebreo María Alfonso Ratisbonne, sacada de los anales de la Archicofradía del Smo. Corazon de María y la del llamado "Hijo de las lágrimas" traducida del italiano; con una Novena, Semana, Dia ocho y unos gozos á la Purísima Concepcion.

Edicion de la Comisaría general de los Colegios apostólicos de Propaganda Fide.

GUADALUPE.
TIP. DE ESPARZA.
Calle del Palo Verde núm. 1.
1867.

[redacted]

a Concepción de María Santísima de 1867.


Jesus, tú que eres humilde y manso de corazon, dame un corazon como el tuyo.
([illegible] días de indulgencias.)

Dulce Corazon de María, sé mi salvacion.
([illegible] días de indulgencias.)

Dulce Corazon de Jesus, inflámame con tu amor.
([illegible] días de indulgencias.)

Hé aquí el Corazon que tanto ha amado á los hombres.

Yo . . . . queriendo, oh amable Jesus, manifestaros mi gratitud, y reparar mis infidelidades, os doy mi corazon: *me consagro enteramente á Vos*; y propongo, mediante vuestro auxilio, nunca mas pecar.
(*[illegible] días de indulgencias, cada día. Indulgencia plenaria cada mes.*)

L. Turgis et fils, edit. à Paris.

e Jesús. Es el emblema que utilizaron los fieles defensores
sistente en un corazón de Jesús, de tela normalmente y que
seglar hasta la actualidad. La segunda imagen corresponde
o Corazón de Jesús en todo el mundo.



Figura 48. Corona de oro dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, 1874.

La literatura católica, las estampas y hojas sueltas con imágenes y contenidos religiosos representaron el instrumento propagandístico más importante para la causa de reevangelización y restauración de la influencia clerical en México. La organización para llevar estos materiales impresos al mayor número de personas abarcó varios niveles. En las escuelas y en las asociaciones católicas se destinaba tiempo para su lectura diaria. La concesión de indulgencias apostólicas a varias novenas fueron en aumento a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, motivando con ello a los fieles a



N. 1.

ORACION
AL SAGRADO CORAZON DE JESUS
REMEDIO EN LOS TIEMPOS DE CALAMIDAD

EL CORAZON DE JESUCRISTO ESTÁ CONMIGO.
DETENTE.

Abridme vuestro Sagrado Corazon, oh Jesus, mostradme sus encantos, y unidme á él para siempre; que todas las respiraciones y palpitaciones de mi corazon, durante mi sueño, os sean un testimonio de mi amor y os digan sin cesar: Sí, Señor, yo os amo. Recibid lo poco bueno que hago, y hacedme la gracia de reparar el mal, á fin de que os alabe en el tiempo y os bendiga durante toda la eternidad. Así sea.

ORIGEN DE LA IMAGEN ESCAPULARIO
Bendecida por N. S. P. el Papa Pio IX.

Una Señora romana, de notabilísima virtud, tuvo el pensamiento de hacer este Corazon, y lo presentó ella misma á N. S. P. el Papa Pio IX, el cual teniéndolo en sus manos, lo consideró y dijo: Señora, es un pensamiento celestial, él viene del cielo. Despues reflexionando de nuevo, añadió: Con gusto, Señora, daré mi bendicion á este corazon, y quiero que todos los que se hagan sobre este modelo reciban mi bendicion sin que sea necesario que sacerdote alguno la dé de nuevo. Ademas, quiero que de ningun modo, el demonio dañe á todos aquellos que llevaren este corazon.

Despues él hizo escribir la oracion que precede.

Figura 49. Oración y Escapulario del Sagrado Corazón de Jesús que se introdujo como parte de la difusión de la devoción al deífico corazón.

realizar la práctica de la oración colectiva o individual; varias de esas indulgencias fueron concedidas a novenas ofrecidas al Sagrado Corazón de Jesús en reparación de los pecados de la humanidad. El fervor religioso motivó la iniciativa de algunos fieles a repartir gratuitamente estampas religiosas u hojas sueltas. Vemos cómo las imágenes religiosas se convirtieron de este modo en instrumentos de persuasión ideológica al servicio del proyecto romano, instrumento al que se sumaron las imágenes religiosas en el interior de los templos, el espacio principal para encauzar los sentimientos de fervor religioso.

RENOVACIÓN EN EL ARTE SACRO

Desde finales del siglo XVIII la producción de arte sacro, utilizado tradicionalmente por la institución eclesiástica como medio de adoctrinamiento y motivador del fervor religioso, sufrió importantes transformaciones durante el proceso secularizador de las sociedades en Occidente. La pérdida de poder económico de las instituciones eclesiásticas, la autonomía que adquirieron los artistas en la decisión de la realización de sus obras y las nuevas filosofías de pensamiento que influyeron en el desinterés por el tema de lo católico-divino entre los artistas propiciaron la reducción en la producción de nuevas obras de arte sacro. No obstante, en la búsqueda para transmitir los mensajes de renovación eclesiástica y religiosa, la construcción arquitectónica de nuevos templos dedicados en su mayoría al Sagrado Corazón de Jesús y el reordenamiento jerárquico de las imágenes de devoción católica en el interior de los antiguos y nuevos templos –basado en el modelo devocional romano–, la Iglesia católica encontró el medio idóneo de transmisión al mayor número de fieles.

La pintura y escultura de tema católico en la arquidiócesis de México

Desde luego, la Academia Nacional de Artes de San Carlos en la ciudad de México marcó en gran medida las líneas artísticas e ideológicas de muchos artistas mexicanos formados en ella a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La presencia de los catalanes Pelegrín Clavé (1810-1880) como director de pintura de la Academia de San Carlos de 1846 a 1867 y de

Manuel Vilar (1812-1860), director de escultura de 1846 a 1860 –año de su muerte en la ciudad de México–, influyó en la continuidad de los temas religiosos en las composiciones artísticas de los estudiantes de la Academia. Aunque se puede pensar que muchas de esas obras respondieron más a la exigencia académica por abordar los temas sacros que a una convicción ideológica de los propios artistas, pues haciendo un seguimiento de ellos después de su paso por la Academia, vemos que muchos abandonaron el tema sacro en sus obras. No obstante, hubo algunos artistas que consagraron su obra completa al tema católico-divino aportando importantes producciones artísticas que respondían a los proyectos de renovación del catolicismo en el país.

Iniciada la segunda mitad del siglo XIX destacó la obra religiosa de Juan Nepomuceno María Bernabé del Corazón de Jesús Cordero de Hoyos o Juan Cordero (1822-1884), estudiante de la Academia Nacional antes de la llegada de Clavé, que terminó su formación en Roma en la Academia de San Lucas donde, al igual que Clavé, estuvo influenciado por el movimiento de los *nazarenos*, el cual privilegiaba los temas bíblicos. A su regreso de Europa se presentó para competir por la dirección de pintura de la Academia Nacional de San Carlos con sus obras *El Redentor* y *La mujer adúltera*, ambas de 1853.[83] Tras haber fallado en sus aspiraciones fue llamado para realizar las obras de remodelación de los templos de Jesús María en 1855, Santa Teresa en 1857 y San Fernando en 1859. En la iglesia de Jesús María pintó *Jesús ante los doctores*, obra considerada el reinicio de la pintura mural en México; en el templo de Santa Teresa, Cordero se encargó del decorado de la bóveda, de la parte interior de la cúpula y del ábside de la capilla con varios murales como la *Renovación del Cristo de Santa Teresa*, *La Divina Providencia* y *Dios Padre rodeado de las virtudes* (figura 50). Mientras que en el templo de San Fernando pintó la cúpula y las pechinas. Tras las duras críticas recibidas por estas obras Cordero dejó por mucho tiempo el tema religioso en sus producciones artísticas.[84]

[83] Juan Cordero regresaba de Roma a los 29 años y deseaba ocupar el puesto de Pelegrín Clavé en la dirección de pintura de la Academia de San Carlos; sin embargo, Bernardo Couto deseaba que el catalán continuara en la dirección y le ofreció la subdirección a Cordero, la cual rechazó. Salvador Toscano, *Juan Cordero y la pintura mexicana en el siglo XIX*, 1946, pp. 6-7.

[84] García Barragán, *El pintor Juan Cordero*, 1984, pp. 37-44.

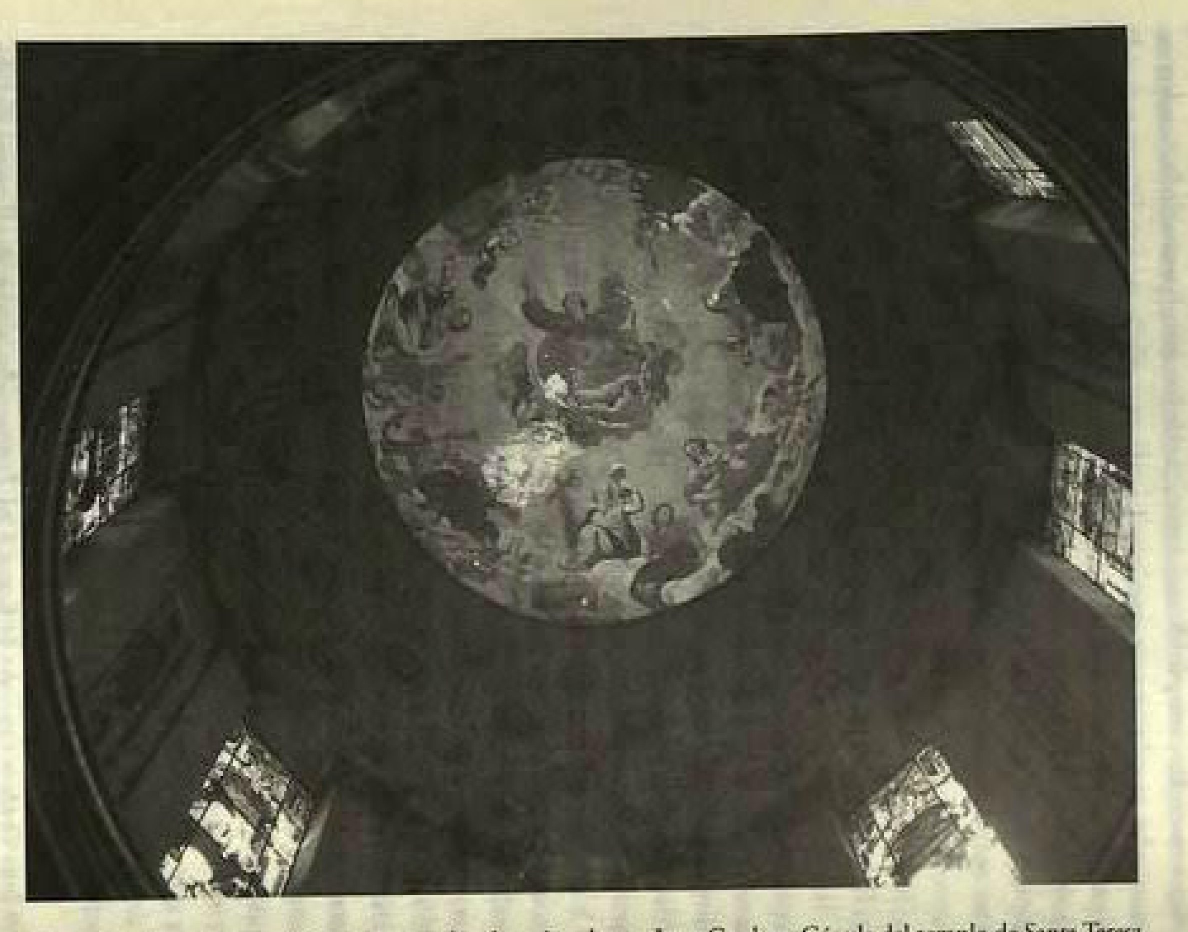


Figura 50. *Dios Padre rodeado de las virtudes*, obra pintada por Juan Cordero. Cúpula del templo de Santa Teresa la Antigua, ciudad de México. Fotografía: Gabriela Díaz Patiño.

Como director de pintura en la Academia Nacional de San Carlos, Pelegrín Clavé introdujo en México la tradición de los *nazarenos* o *puristas* con quienes tuvo contacto en su paso por Roma, y llegó a intercambiar ideas con Bertel Thorvaldsen y Friedrich Overbeck.[85] La influencia de los nazarenos se vio reflejada en las obras iniciales de varios de los estudiantes de la Academia Nacional, como Joaquín Ramírez (1839-1866) con su obra *El interior del arca de Noé* (1857) o Rafael Flores (1832-1886) con *La Sagrada Familia* (1857). Lo mismo ocurrió con la obra de Santiago Rebull (1829-1902); sus obras de tema religioso, realizadas durante el periodo en que fue alumno de Clavé y después enviado a Roma, son descritas por la crítica artística mexicana como de "notable corrección en el dibujo, sobriedad en la gama del colorido, sentimiento en la expresión y buen gusto en la distribución de las luces y de las sombras"; era, pues, la pintura de Rebull como Clavé entendía el arte "cristiano, suave y pulcro";[86] muy probablemente la fuerte influencia e incluso intervención en la composición por parte de Clavé en las obras de sus estudiantes fue lo que orilló a muchos de ellos a dejar el tema sacro a un lado, con la intención de separarse de las comparaciones con la obra de su maestro.[87] Otro importante pintor que dio continuidad a las enseñanzas de Clavé fue José Salomé Pina (1830-1909), de los pocos que mantuvo su interés por el tema católico-divino en sus obras, de las cuales destacan *San Carlos Borromeo repartiendo limosna al pueblo* (1853) y *Salida de Agar e Ismael para el desierto* (1852); fue nombrado director de pintura de la Academia de San Carlos tras la partida de Pelegrín Clavé en 1867 y en 1889 fue invitado a colaborar en la decoración de la Colegiata de Guadalupe.[88] También forma parte de esta primera etapa de pintores mexicanos que abordaron el tema católico-divi-

[85] Escobar Ceballos, *Pintando la nueva nación*, 2012, p. 30.

[86] Julieta Ortiz Moyssén Echeverría (ed.), *La crítica de arte en México*, 1999, pp. 135-137.

[87] Escobar Ceballos, *Pintando la nueva nación*, 2012, p. 60.

[88] A José Salomé Pina se atribuye su intervención en la desaparición de una corona sobre la cabeza de la Virgen de Guadalupe en la tilma original atribuida al milagro de Juan Diego. Varios autores mencionan que el abad de la Colegiata de Guadalupe, Antonio Plancarte y Labastida, pidió a Pina hiciera desaparecer de la pintura dicha corona para poder justificar la coronación que se estaba solicitando a la Santa Sede. Lauro López, *Catecismo histórico guadalupano*, 1953.

no bajo la influencia de la Academia Nacional Felipe Santiago Gutiérrez (1824-1904), cuya obra completa estuvo destinada a dicho tema iniciando con *La caída de los ángeles rebeldes* (1850), pasando por *El anuncio de la muerte de José* (1856) y las obras realizadas para el templo del Carmen y de la Merced de Toluca. Su pintura fiel a las enseñanza de Clavé estuvo dedicada a temas bíblicos y en menor medida a algunos retratos y escenas de costumbres.

En cuanto a la escultura sacra, ésta fue menor que la producción pictórica y, al igual que la pintura, estuvo marcada por la influencia del director de escultura de la Academia de San Carlos, Manuel Vilar. Sin embargo, a diferencia de Clavé, Vilar no limitó su producción a los temas religiosos, dio inicio al desarrollo de temas de la historia prehispánica de México. Entre sus discípulos destacaron Juan Bellido, quien sólo abordó el tema católico-divino con la obra *San Isidro Labrador* (1856); lo mismo ocurrió con Felipe Sojo, cuya obra sacra se limitó a *La degollación de San Juan Bautista* (1852) y *El descendimiento de Cristo* (1856).

Los acontecimientos políticos influyeron en la disminución de la producción de obras artísticas de tema católico-divino. Las tendencias liberales de Maximiliano de Habsburgo influyeron en la producción artística de corte liberal de la Academia Nacional de San Carlos. El proyecto cultural del emperador austriaco impuso a Pelegrín Clavé la realización de diversas obras nacionalistas en donde se observa la vinculación del pasado prehispánico con los principales protagonistas del movimiento de independencia nacional. Aunque Clavé realizó las obras, su relación con el emperador no fue cordial, incluso tuvo deseos de renunciar, pero los compromisos adquiridos para la realización de varias pinturas murales en la cúpula del templo de la Profesa en la ciudad de México (1865-1867) lo mantuvieron en el puesto.[89]

Al tiempo del triunfo liberal y la presencia de Benito Juárez en la presidencia de la República, la Academia Nacional de San Carlos dio término a una etapa dominada por la presencia conservadora que la dirigía. Ramón Isaac Alcaraz fue nombrado por Juárez nuevo director de la Academia, la

[89] Fernando Báez Lira y Patricia Báez Rentería, "La Academia de San Carlos en México", 2010, en http://www.bicentenario2010.buap.mx/ponencias/primer/Ponencia_Fernando_Baez_Lira.pdf.

cual cambió su nombre a Escuela Nacional de Bellas Artes. De acuerdo con Cecilia Escobar, la prioridad de Alcaraz fue eliminar a la vieja administración y a la Junta de Gobierno. Pelegrín Clavé renunció, pero sus discípulos José Salomé Pina y Santiago Rebull se quedaron en la dirección de las clases de pintura y dibujo al desnudo, y aunque la influencia de la escuela de Clavé se vio reflejada en la ejecución de las obras, los temas sacros fueron quedando rezagados por temas prehispánicos y de los héroes insurgentes. El proyecto cultural de los gobiernos liberales de Juárez y Lerdo de Tejada quería reemplazar la expresión europeizante en la cultura y el arte por una conciencia propia de los mexicanos; por ello fomentaron las exposiciones artísticas con carácter de actos públicos y fiestas cívicas orientando las expresiones artísticas hacia los valores patrios, la producción de temas y hechos históricos, tipos nacionales, de costumbres mexicanas y paisajes mexicanos.

No obstante el desarrollo de esta nueva tendencia nacionalista, las expresiones artísticas católico-divinas buscaron nuevas formas de seguir vigentes. Dentro de la pintura destacó en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX el pintor y sacerdote jesuita Gonzalo Carrasco (1859-1936), egresado de la Escuela Nacional de Bellas Artes. Desde luego su vínculo con la Compañía de Jesús orientó su trabajo artístico –descrito por los críticos de la época y actuales como de "cuidada factura e innegable atractivo"– al servicio de las necesidades pastorales de la arquidiócesis de México. Sus trabajos más reconocidos son los realizados para la decoración de la Colegiata de Guadalupe, que se convertiría en Basílica tras la coronación de la imagen guadalupana en 1895; las pinturas y decoración de la iglesia de la Sagrada Familia en la ciudad de México, en el santuario guadalupano de León, Guanajuato, y en la parroquia de San Juan Nepomuceno en Saltillo.[90]

El declive por la representación pictórica del mundo católico-divino a partir de la segunda mitad del siglo XIX en México ha propiciado el desconocimiento de pintores como Carrasco. La intransigencia artística de las jerarquías eclesiásticas colaboró en cierta forma con ese declive. Las ideas vanguardistas fueron consideradas un retroceso en el plano plástico, una

[90] Hugo A. Cardoso, "Gonzalo Carrasco. Pintor Sacro", en http://www.liceus.com/cgi-bin/ac/pu/GONZALO%20CARRASCO.pdf.

distorsión arbitraria de la realidad por ello se pensó desde la cúpula papal rescatar las imágenes sacras de gran tradición y las expresiones plásticas clásicas.

Los vitrales

Es entonces cuando resurgió el uso de los vitrales dentro de los templos como un medio para transferir conceptos doctrinales a través de los efectos lumínicos del vidrio. No es casualidad que los antiguos y los nuevos templos que se estaban construyendo en la capital mexicana hicieran uso de los vitrales.

Los vitrales, retomados en México por el arte neoclásico que surgió en el siglo XIX, forman parte de un enorme movimiento de ideas nacidas en la Europa de la Revolución francesa. De acuerdo con algunos historiadores del arte, el espíritu de los vitrales es más bien sereno y tolerante con respecto al arte barroco del Antiguo Régimen. Pero en México tardaron en concretarse esas nuevas ideas arquitectónicas y del diseño.[91]

Si bien durante los primeros gobiernos liberales en México se veía en el arte barroco la barbarie del régimen español y las secuelas de una cultura católica dominada por el fanatismo, la superchería y la ignorancia que, desde algunas posturas liberales, era necesario erradicar, en el gobierno de Porfirio Díaz esa visión liberal adquirió nuevos matices. Surgió un deseo vehemente de pensar como la Europa ilustrada y racional, lo que en términos artísticos posibilitó, entre otras cosas, el desarrollo en México de la industria vidriera y particularmente el diseño artístico en vitrales.

Claudio Pellandini, un suizo que llegó a México en 1839, comenzó el negocio del vidrio con la venta de marcos, cristales para espejos y grabados artísticos. Con su visión empresarial Pellandini logró hacer prosperar su negocio y en 1895 establecer la primera fábrica de artículos de arte en el país. Construyó unos enormes talleres con maquinaria importada de Europa y de Estados Unidos. La fábrica contaba con varias secciones, pero la que le dio más fama a la casa Pellandini fue la de vidrieras artísticas emplomadas debido a que éstas fueron solicitadas para muchas iglesias

[91] Larissa Pavlioukova, "Reflejo de las devociones. La Vidriera en el ámbito religioso", 2004, pp. 162-175.

de la ciudad de México y de otros estados de la República, así como para edificios particulares e incluso oficinas como la Tesorería General, el Salón de Embajadores del Palacio Nacional y hasta el Castillo de Chapultepec.[92]

De esta forma la idea del vitral resurgió en la iniciativa artística tanto de miembros y colaboradores del gobierno liberal como entre miembros de las iglesias católica y protestantes. Todos consideraron a las vidrieras como un medio sutil para transmitir, en los espacios públicos de su incumbencia, los mensajes políticos unos y religiosos otros.

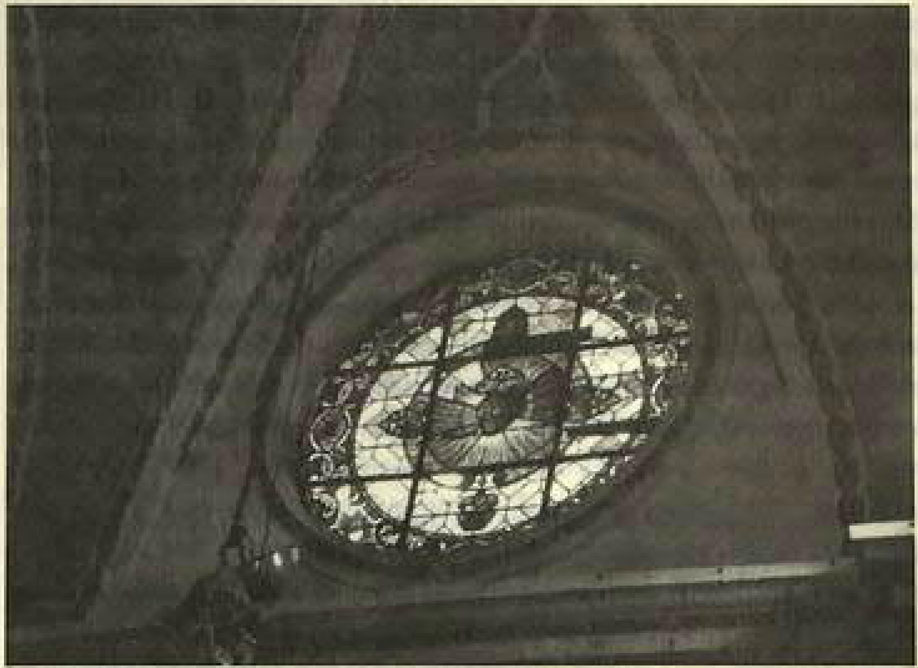
A lo largo del último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX encontramos varias muestras importantes de templos católicos que rescataron el arte del vitral para expresar plenamente el simbolismo místico del proyecto de renovación católica en el mundo. Los temas fundamentales de las vidrieras de los templos católicos de la ciudad de México se concentraron en las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, la Virgen María en su advocación del Inmaculado Corazón y de entre los santos principalmente a San José.

El ex convento de Jesús María, cuya iglesia fue totalmente reformada al estilo neoclásico alrededor de 1800 por el arquitecto Antonio González Velásquez, conserva sus vitrales, realizados en su mayoría a finales del siglo XIX.[93] La serie de vitrales repartidos en la cúpula y la nave son muestra del interés eclesiástico de transmitir el mensaje de una cristiandad renovada y sumergir a los fieles en la atmósfera mística del templo. En los laterales de la cúpula vemos dos vitrales dentro de los vanos que simulan el ojo de dios; en ellos está representado el Corazón de Jesús de un lado y el de María del otro[94] (figuras 51 y 52). En el centro de la cúpula se encuentra otro vitral con la representación de la advocación mariana del Inmaculado Corazón de María (figura 53) y sobre una lateral de la nave vemos dos vitrales, uno con la representación de la imagen de medio cuerpo del Sagrado Corazón

[92] Alfaro Cuevas, "Un acercamiento a la historia del diseño en México. El caso del empresario Claudio Pellandini a través de *El Mundo Ilustrado*", 2007.

[93] El vitral del ábside que representa el ojo de dios en un triángulo, la Divina Providencia, lleva el epígrafe: "Fin de siglo XIX anno 1900".

[94] Un "detente" es un pequeño emblema que se lleva sobre el pecho, con la imagen del Corazón de Jesús; se le conoce también como Escapulario del Sagrado Corazón y fue una de las peticiones que, de acuerdo con las narraciones de Margarita María Alacoque, hizo Jesucristo en una de sus apariciones.



Figuras 51 y 52. Vitrales del ex convento de Jesús María de la ciudad de México, con la representación del Corazón de Jesús, el primero, y el segundo con el corazón de María. Fotografías: Gabriela Díaz Patiño.

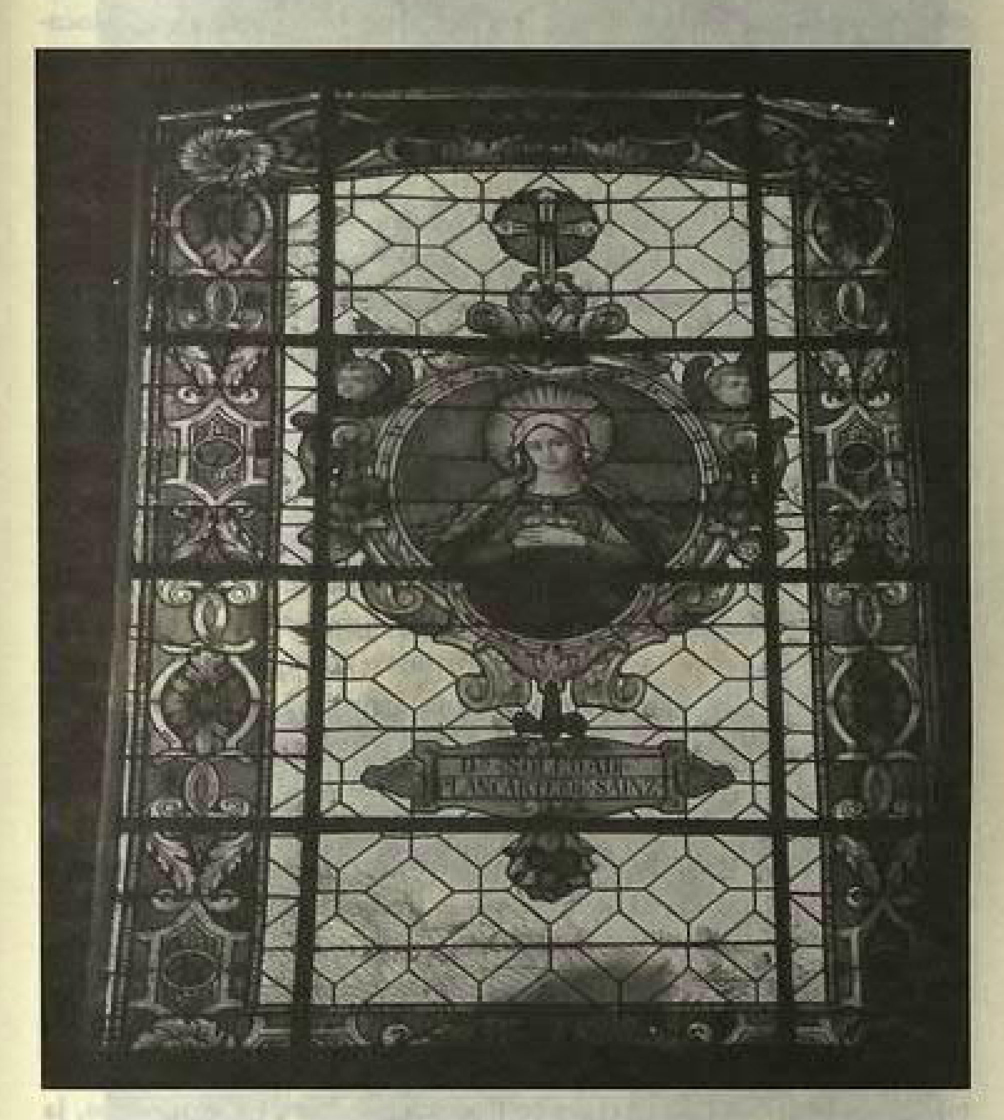


Figura 53. Ex convento de Jesús María. Representación del Inmaculado Corazón de María. Los vitrales fueron mandados a hacer a la memoria de la Sra. Soledad Plancarte de Sainz.

de Jesús y el segundo con un "detente"[95] (figuras 54 y 55). La representación del detente es tomada del uso que dio el pueblo francés, en la localidad de Vendée, a la imagen del Corazón de Jesús durante la Revolución francesa y en defensa de la religión católica. A partir de entonces se tiene la imagen del detente como insignia popular en defensa del catolicismo.

El corazón solo, sin el cuerpo de Jesús o el de María, fue representación común en las vidrieras de los templos de finales del siglo XIX y principios del XX. Como los que se encuentran en el ex convento de Jesús María, a los que ya hicimos mención, o en el templo de San Bernardo (figuras 56 y 57) o en el templo de Nuestra Señora de Loreto. Las vidrieras en el templo de Loreto de la ciudad de México hacen alusión a las letanías lauretanas, invocaciones a María Santísima bajo sus títulos más conocidos por el pueblo cristiano y creadas y difundidas desde el templo italiano de Loreto. De esta forma podemos apreciar en las vidrieras la representación del Corazón de María con la corona de flores y la espada atravesando el corazón, y en la parte baja del vitral, ya sea la imagen de la rosa mística, o bien, la estrella matutina (figura 58). Estas imágenes recordaban que frente a las graves necesidades espirituales que los tiempos modernos habían propiciado, según el discurso eclesiástico, se encontraba María Santísima, madre de Dios, como la principal Patrona y abogada en todos los tiempos para dirigir a "las huestes de Cristo" contra quienes se opusieran al "Reinado Temporal de Cristo".

La representación del Sagrado Corazón de Jesús de medio cuerpo o de cuerpo completo comenzó a hacerse más frecuente a principios del siglo XX. En los templos de Santa Inés y Santa Teresa la Antigua se conservan en la cúpula dos importantes representaciones del Sagrado Corazón de Jesús. El vitral de Santa Inés nos recuerda al Jesús con su Sagrado Corazón tal y como fue representado por algunos artistas al final de la época colonial. Jesús, con el corazón en el pecho (rodeado de destellos luminosos, la corona de espinas y la llaga que deja brotar su preciosa sangre), ya no sosteniéndolo con la mano derecha sino con los brazos abiertos señalando su corazón como fuente de salvación. Parado sobre nubes lo acompañan los

[95] La vidriera con la imagen del Inmaculado Corazón de María exhibe el nombre de doña Soledad Plancarte de Sainz, mientras que la vidriera con el Sagrado Corazón el de Tirso de Sainz, los donantes de las vidrieras.

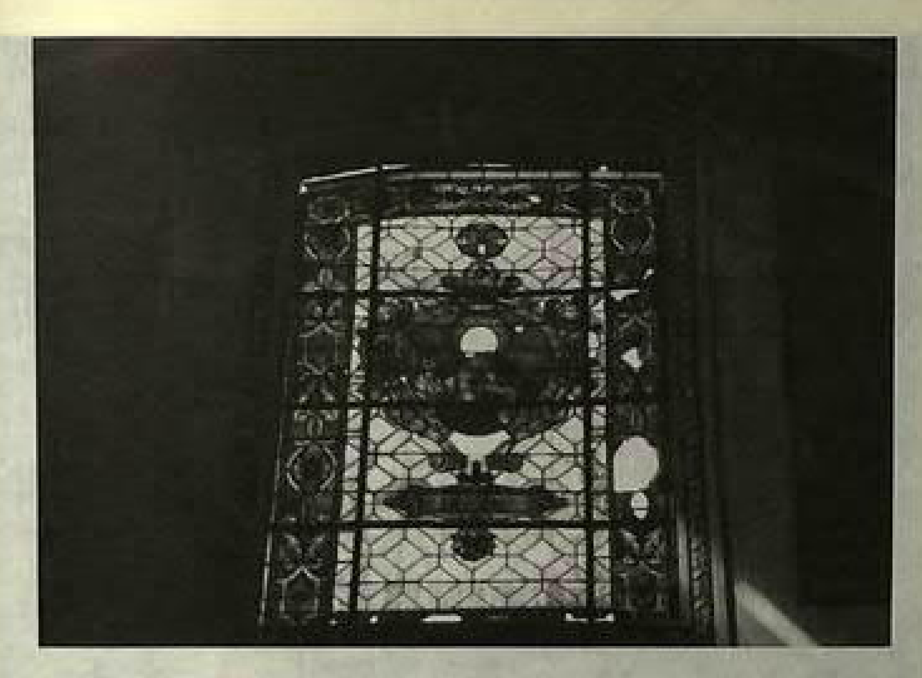


Figura 54. Vitral con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en el ex convento de Jesús María. Dedicado a la memoria de Tirso Sainz.

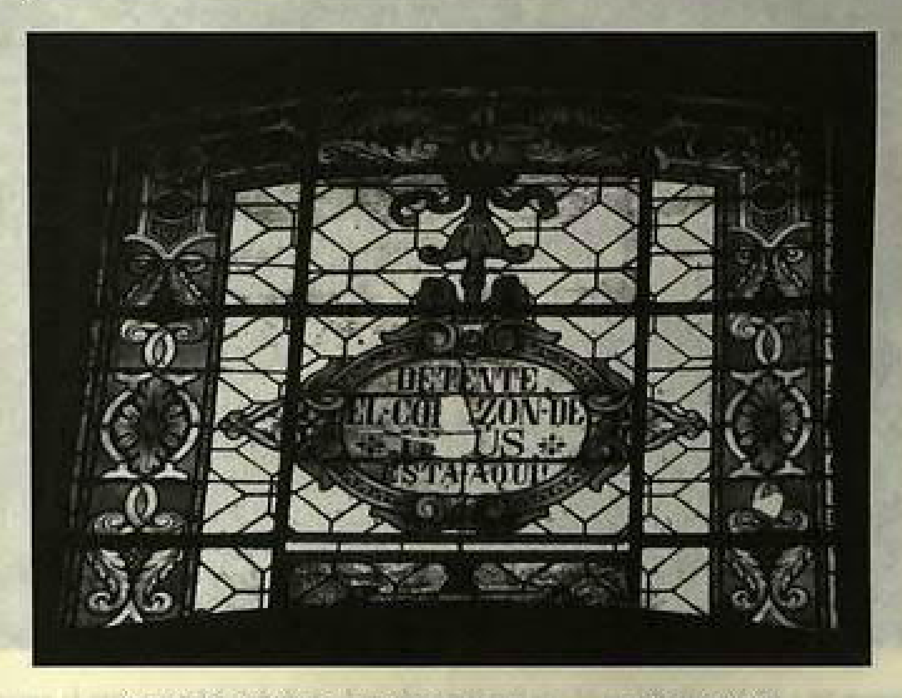
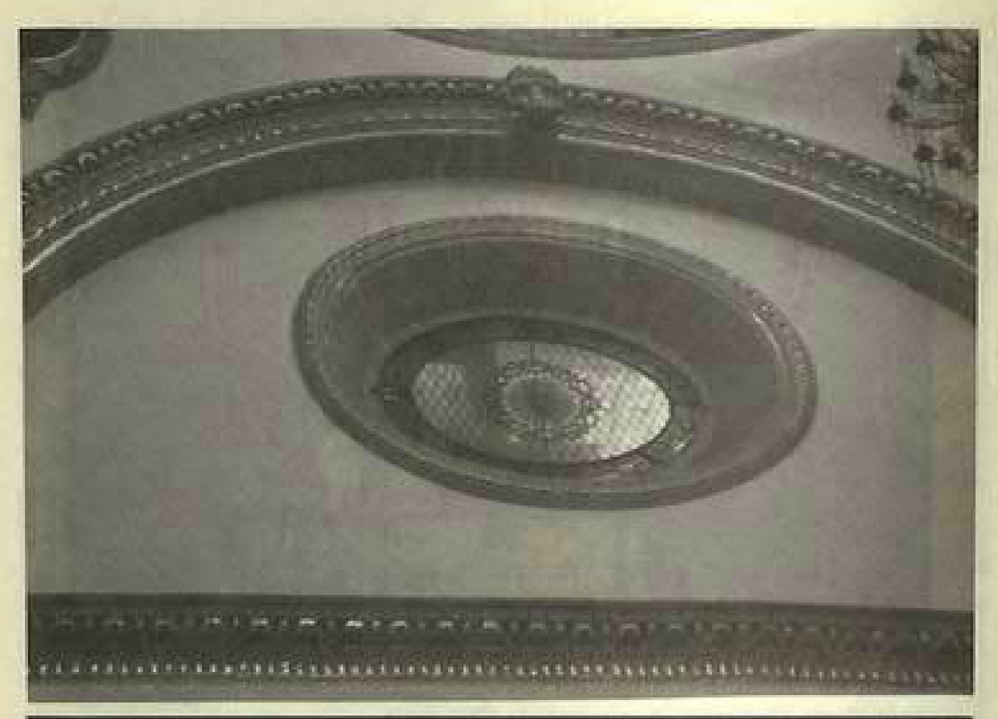


Figura 55. Vitral con un detente en el ex convento de Jesús María.





Figuras 56 y 57. Vitrales del templo de San Bernardo en la ciudad de México, con la representación del Corazón de María y el Corazón de Jesús.

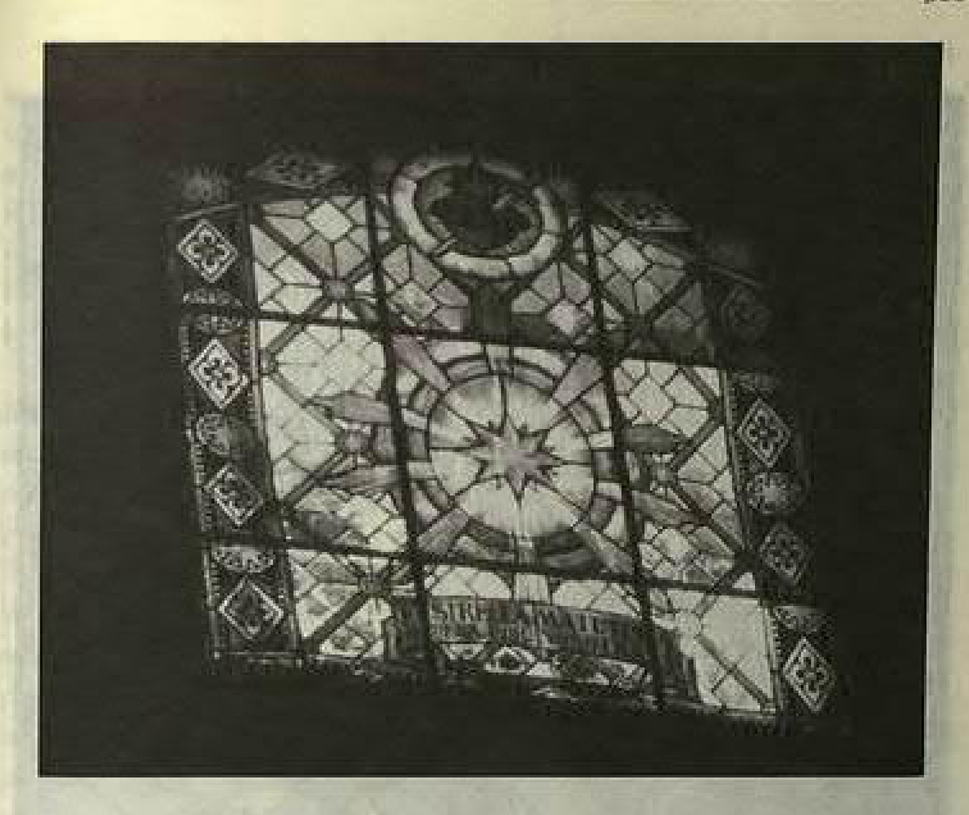


Figura 58. Santuario de Nuestra Señora de Loreto. Representación del Corazón de María y alusión a las letanías lauretanas. Estrella matutina.

arcángeles Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel, así como varios querubines. La composición ofrece algunos de los nuevos significados que la devoción estaba adquiriendo a finales del siglo XIX. Sin duda la figura más importante es la de Cristo, ya no como una víctima pasionaria sino como Dios-Hombre abriendo sus brazos a todos los hombres, católicos o no, tal y como sería señalado durante la consagración de toda la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús que hiciera León XIII en 1899 (figura 59).

> El reino de Cristo también abraza a todos los hombres privados de la fe cristiana, de suerte que la universalidad del género humano está realmente sumisa al poder de Jesús.[96]

[96] Encíclica *Annum Sacrum*, 1899.

Figura 59. Templo de Santa Inés, en la ciudad de México. Representación del Sagrado Corazón de Jesús.

En cuanto al vitral con la representación del Sagrado Corazón de Jesús que se encuentra en la cúpula de Santa Teresa la Antigua en el centro de la ciudad de México, nos muestra una comprensión del mensaje expiatorio ante los errores de la modernidad y el reconocimiento de Jesucristo como Rey del Universo. El vitral presenta la imagen de Cristo revestido con traje imperial, la mano derecha en posición de bendecir y con la izquierda señalando su corazón humano herido durante la Pasión; son visibles también la aureola y las huellas de los estigmas (figura 60).

En relación con otras imágenes religiosas representadas en los vitrales, hay que destacar que prácticamente dominó la del Sagrado Corazón de Jesús, ya sea bajo su representación de cuerpo completo o el corazón solo. No obstante, encontramos alguna representación de San José, poco común, pero que tanto en el templo de San Hipólito (figura 61) como en el de la Santa Vera Cruz de la ciudad de México (figura 62), se quiso presentar en la nueva significación de la imagen devocional josefina: San José de pie, siempre con el niño Jesús en brazos, con ello se recordaba a José como padre putativo de Jesús, hombre de trabajo y fiel esposo de María. Cabe mencionar que aun cuando durante el siglo XVIII hubo algunos intentos, por parte de miembros de la Compañía de Jesús, de introducir el culto al corazón de José, en 1899, el Concilio Latinoamericano abolió dicho culto y por consiguiente quedaron prohibidas las representaciones iconográficas de esta imagen:

> El culto al corazón de San José fue ya reprobado por Gregorio XVI, y por consiguiente quedaron prohibidas las medallas, que juntamente con los SS. Corazones de Jesús y de María representaban el de S. José, cuidarán los párrocos de que no se introduzca tal culto, y donde se hubiere por acaso introducido se abolirá.[97]

En el templo de la Santa Vera Cruz encontramos en los vitrales la representación de Santa Catalina de Siena y de la Virgen del Carmen. Esta última representación mariana fue colocada en los vitrales de otras iglesias, ya que la devoción al Escapulario de Nuestra Señora del Carmen había

[97] *Actas y decretos del Concilio...*, 1906, pp. 238-239.

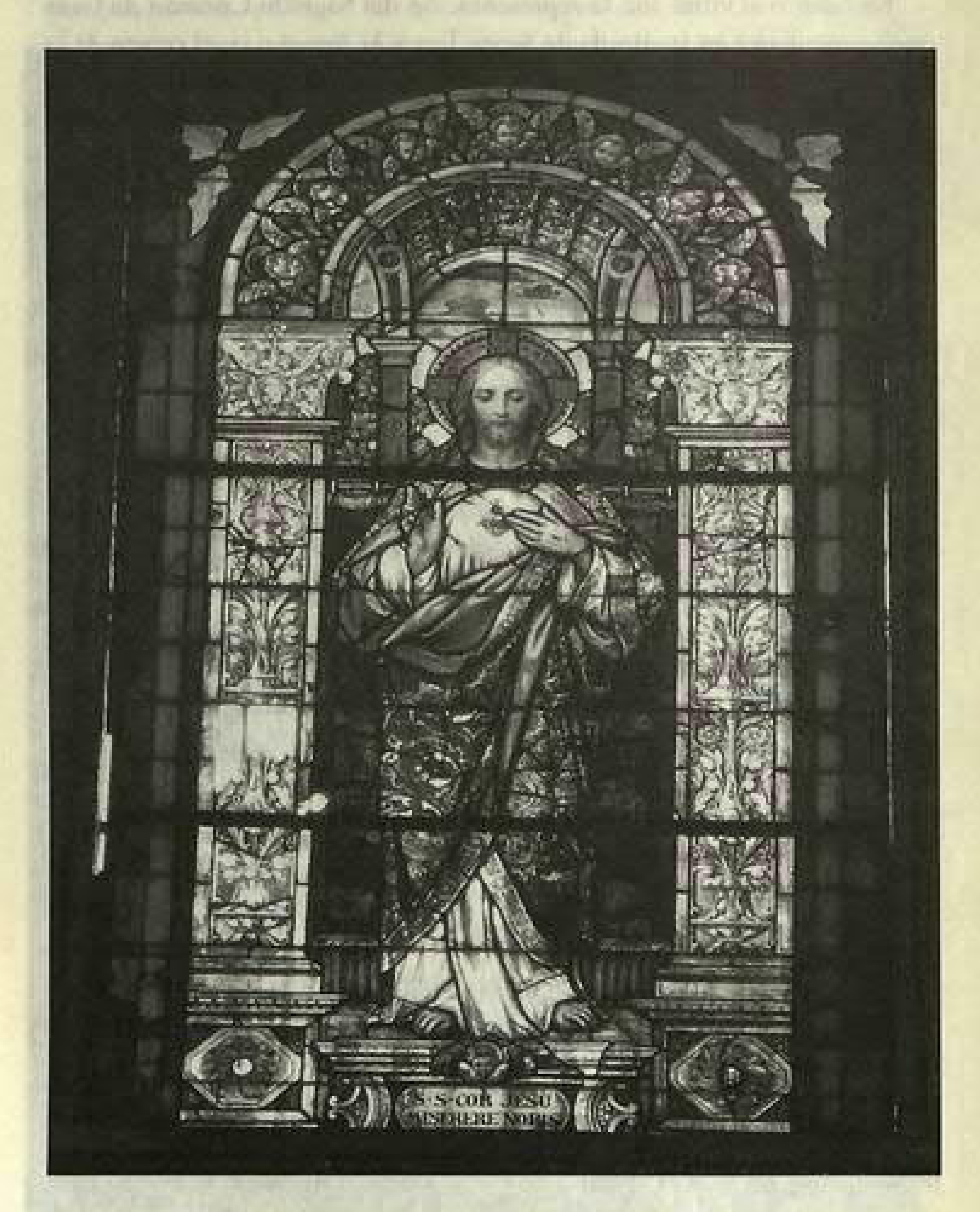


Figura 60. Santa Teresa la Antigua en la ciudad de México. Imagen del Sagrado Corazón de Jesús.



Figura 61. Vitral con la imagen de San José en el templo de San Hipólito, ciudad de México.



Figura 62. Vitral con la imagen de San José en el templo de la Santa Vera Cruz, ciudad de México.

logrado importantes indulgencias en la segunda mitad del siglo XIX (figuras 63 y 64).

Los vitrales religiosos de finales del siglo XIX y principios del XX, además de invitar a la contemplación, a la oración y a la introspección, contenían enseñanzas espirituales y mensajes de defensa del catolicismo que se podían leer en la simbología de los colores, los íconos o la actitud de las personas santas que fueron objeto de tema del vitral. Se pretendió así que las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José se integraran al discurso de renovación espiritual de la Iglesia católica. A finales del siglo XIX y principios del XX ese discurso adquirió nuevas dimensiones. En los últimos años de su pontificado León XIII comenzó a hablar con mayor claridad del derecho de los católicos de defender y restituir el "Reino Temporal de Cristo". En sus documentos pontificios hablaba de la legitimidad de un enfrentamiento ideológico entre las diversas filosofías que habían surgido de las revoluciones de finales del siglo XVIII y el catolicismo. En ese sentido, la manifestación pública de los católicos contra el liberalismo o el socialismo se convertía en una segunda epopeya semejante a la de Constantino en el siglo IV y donde el resultado tendría que ser el triunfo de la Iglesia y la extensión del reinado de Jesucristo. Por eso al discurso eclesiástico en el púlpito lo acompañaban la presencia de esas imágenes devocionales que transmitían el proyecto de la "nueva cristiandad".

Reordenamiento de las imágenes escultóricas y pictóricas

Ya observamos que tanto en la Sagrada Congregación de Ritos y en las actas del Concilio Plenario Latinoamericano quedó estipulado de forma independiente que las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción de María y de San José eran obligatorias en todas las iglesias católicas del orbe. En la medida de lo posible dichas imágenes debían formar parte prioritaria en el ordenamiento de todas las imágenes de devoción católica en el interior de los templos. El objeto de estas medidas era unificar y priorizar la devoción de los fieles. Si bien, la imagen devocional central correspondía a la que estaba consagrando cada templo, en el retablo del altar principal las imágenes que integran el modelo devocional romano debían ser incorporadas, fuese en el mismo retablo o en altares colaterales al tem-

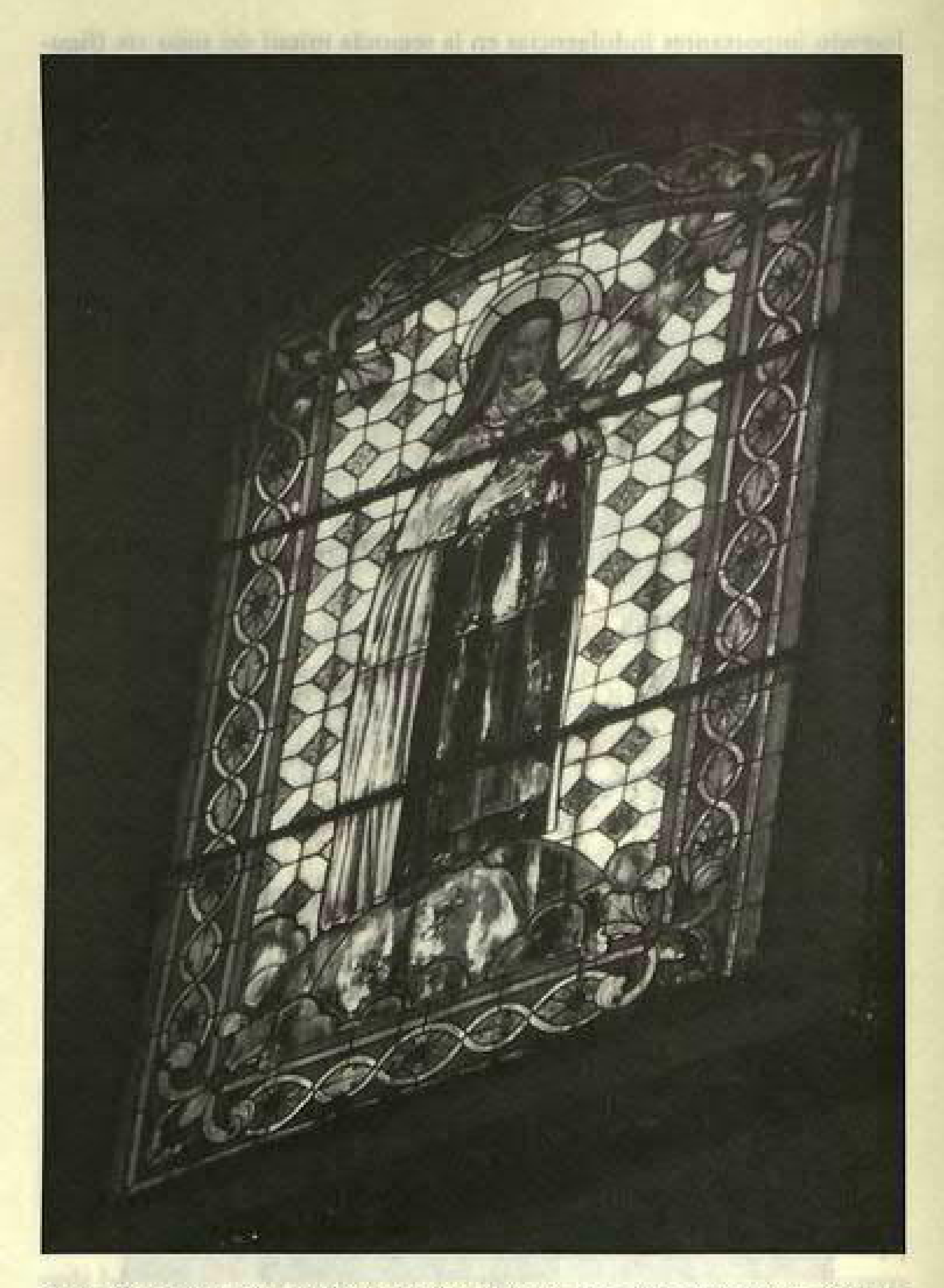


Figura 63. Vitral de Santa Catalina de Siena. Templo de la Santa Vera Cruz, ciudad de México.



Figura 64. Vitral de Nuestra Señora del Carmen. Templo de la Santa Vera Cruz, ciudad de México.

plo. Es por esto que en prácticamente todos los templos de la República Mexicana encontramos imágenes de los íconos religiosos que sintetizaban los objetivos de reforma y redefinición de la cultura y espiritualidad católica frente a la modernidad.

Siguiendo con los acuerdos tomados en el Concilio Latinoamericano en relación con el uso de las imágenes y objetos de devoción,[98] las administraciones arzobispales de finales del siglo XIX y principios del XX pusieron atención al levantamiento de esculturas con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en todas las iglesias parroquiales y templos de la arquidiócesis de México, así como la recomendación de tener una imagen del Sagrado Corazón en escultura o pintura en los hogares cristianos, con el objeto de construir un paisaje devocional paralelo al proyecto de restauración religiosa (figuras 65 y 66).

No fue necesario esculpir nuevas imágenes de la Inmaculada Concepción de María, pues ésta se encontraba ya en muchos templos de la arquidiócesis. En todo caso muchas parroquias mandaron restaurar las imágenes que ya se tenían a la exposición pública, mientras que otras mandaron renovar sus imágenes. Fue el caso de la imagen escultórica representando a la Inmaculada Concepción de María de principios del siglo XX que se conserva en la catedral metropolitana (figura 27).

Desde la primera consagración al Sagrado Corazón de Jesús en la arquidiócesis de México en 1875, se mandaron hacer o se arreglaron pinturas y esculturas en algunas iglesias parroquiales y capillas de acuerdo con las normas iconográficas que se estaban definiendo. Así, encontramos importantes representaciones escultóricas del Sagrado Corazón de Jesús en la Catedral Metropolitana, en Santo Domingo o en El Carmen (figuras 67, 68 y 69).

[98] "Es preciso inculcar con mucho cuidado a los fieles que la historia de los misterios de nuestra Redención, manifestada en cuadros y otros objetos semejantes, sirve para enseñar al pueblo los artículos de la fe, y grabarlos en su memoria, y hacer que los tenga presentes; que se saca gran provecho de las imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que le ha conferido Cristo; sino porque se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios por medio de sus Santos en su vida y costumbres, y se muevan a adorar y amar a Dios, y a cultivar la piedad". *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, 1906, pp. 236-237.



Figura 65. Altar del Sagrado Corazón de Jesús, finales del siglo XIX, con las imágenes escultóricas de la Inmaculada Concepción, el Sagrado Corazón de Jesús mostrando su corazón herido a Margarita María Alacoque y San José con el niño Jesús y su corazón. Templo de Santa Teresa la Nueva, ciudad de México.



Figura 66. Capilla del Sagrado Corazón de Jesús en el templo de San Agustín de las Cuevas en Tlalpan, ciudad de México. Este altar muestra las imágenes escultóricas de la Inmaculada Concepción al centro del retablo y a Cristo Rey en la parte centro superior del mismo, como imágenes rectoras del culto católico. San José en la esquina inferior derecha, y en la parte inferior derecha en altar aparte la imagen entronizada del Sagrado Corazón de Jesús. Es de llamar la atención el busto de León XIII en la esquina superior izquierda del retablo.

Durante la gestión arzobispal de Próspero María Alarcón, en la mayoría de los templos que se encontraban en la sede metropolitana, se expuso a la veneración pública en altares especiales la imagen en escultura del Sagrado Corazón de Jesús. La mayoría de dichas estatuas, que aún se conservan, habían sido talladas en madera y pasta policromada como la de Catedral o la de Santo Domingo. Encontramos muy pocas imágenes vestidas con tela.

En junio, mes dedicado a celebrar la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, su imagen era colocada en todos los templos en la parte baja del presbiterio. Todas las esculturas muestran a Cristo de pie, vestido con túnica blanca y su capa roja dejando parte del pecho descubierto por donde



Figura 67. Sagrado Corazón de Jesús de finales del siglo XIX. Catedral. Escultura tallada y policromada. De pie con el corazón inflamado en el pecho, manto y túnica y con los brazos abiertos. Porta una aureola de metal. Está sobre una peana de madera. **Fotografía:** María E. Hernández.



Figura 68. Sagrado Corazón de Jesús de finales del siglo XIX. Santo Domingo. Escultura de yeso, moldeado y policromado. El Sagrado Corazón aparece de pie y con los brazos abiertos y extendidos hacia delante. Está sobre un trono de nubes blancas y lleva túnica y manto blancos. La corona metálica sobre su cabeza es colocada en varias imágenes durante la Renovación de la Consagración de México al Sagrado Corazón de Jesús en 1914.

aparece su Sagrado Corazón con llamas, rayos rodeándolo y la corona de espinas. La mayoría de las esculturas muestra la imagen con los brazos abiertos, en la que para muchos historiadores del arte y teólogos es actitud de amparo.[99]

Después de la consagración de toda la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús (1899) el discurso religioso en torno de la imagen al corazón deífico comenzó a manejar tintes más combativos. Las ideas doctrinales en torno a la imagen devocional del Sagrado Corazón de Jesús fueron retomadas y enriquecidas en México por el episcopado nacional. Haciendo uso de la imagen religiosa con la que la Santa Sede había decidido identificar su pro-

[99] Camprubí, "La iconografía del Sagrado...", 1957, pp. 360-265.



Figura 69. El Sagrado Corazón de Jesús. El Carmen. Escultura de madera, tallada, estofada y policromada. Escultura de cuerpo entero localizada en el centro del retablo. Según datos de la DGSMPC, la cabeza es más antigua que el resto del cuerpo. De medida monumental, su túnica es de color crema y manto rosa con ornamento floral dorado. El corazón que sale de su pecho está rodeado de espinas y sangra.

yecto de reforma y ante el panorama político que se estaba desarrollando en México –la destitución presidencial de Porfirio Díaz–, Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán (1911-1941), decidió dar a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús un marcado significado de combate frente a las nuevas circunstancias históricas por las que atravesaba el país en general y la Iglesia católica mexicana en particular. Con esto se empezó a abrir una brecha, entre los años de 1910 y 1913 –el inicio de la Revolución mexicana y el decimosexto centenario de la paz constantina–, para la construcción de la imagen de Cristo Rey.[100]

Aunque las imágenes esculpidas, de acuerdo con las prescripciones de la Sagrada Congregación de Ritos, tuvieron que mantener ciertos límites en cuanto a su expresión artística, a medida que se precisaban los significados políticos y sociales de la representación del Sagrado Corazón de Jesús como "el más eficaz remedio contra las gravísimas dolencias de nuestra sociedad",[101] se permitieron pequeños cambios en la imagen. A partir de la Renovación de la Consagración Nacional al Sagrado Corazón de Jesús en México –la cual se realizó el 6 de enero de 1914 y en cuya ceremonia se colocó corona y cetro de oro a los pies de la imagen–, se comenzaron a agregar en todas las imágenes el globo terráqueo rodeado de nubes sobre el cual se colocaba al Sagrado Corazón de Jesús. Algunas figuras incluyen dos querubines a los lados y otras contienen una banda con alguna inscripción o una corona, motivos que aluden a Cristo Rey. Es en ese momento cuando se comienza a institucionalizar la representación de Cristo Rey sobre la imagen del Sagrado Corazón de Jesús.

Por otra parte, es importante mencionar también el desarrollo paralelo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús Niño en una interesante alusión a las anticipaciones de la Pasión. Esta devoción nace a la par que la del Sagrado Corazón de Jesús y bajo el mismo sentido de expiación por los errores de la modernidad asignado en la segunda mitad del siglo XIX y hasta antes de la encíclica *Annum Sacrum* (1899). En su mayoría las imágenes

[100] Para el arzobispo de Michoacán, el proyecto de restauración en México había logrado importantes progresos bajo el régimen porfirista. Sin embargo, la situación coyuntural por la que atravesaba el país, sobre todo a partir del estallido armado de 1910, obligaba a los católicos a alcanzar una expresión más definida en el proyecto de restauración nacional. Díaz, *Renovación espiritual…*, 2001, pp. 152-167.

[101] *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, 1877, núm. 89.

del Sagrado Corazón de Jesús Niño localizadas en templos de la ciudad de México son de principios del siglo XX; nos lo indica fundamentalmente su representación como Soberano temporal y espiritual de Jesús infante. En el santuario de Nuestra Señora de Loreto se muestra una representación de Jesús infante, se encuentra de pie sobre una peana de madera sosteniendo con la mano derecha varios corazones, pintados de un rojo intenso, y con la izquierda nos ofrece su corazón (figura 70). En el templo de Santo Domingo, encontramos otra imagen escultórica de Jesús Niño, de pie sobre un globo terráqueo, con el corazón en llamas, sangrante y con una cruz; sobre su túnica rosa, la imagen sostiene con la mano derecha una hostia y con la izquierda extendida parecen ofrecernos el sagrado sacramento (figura 71). Las imágenes llevan corona de metal detrás de su cabeza en alusión a la realeza temporal y espiritual de Cristo.

Dado que la Congregación de Ritos prohibió la representación pictórica del Sagrado Corazón de Jesús para uso de veneración pública, las representaciones pictóricas en templos católicos de la arquidiócesis de México son pocas pero se conservan algunas expuestas en una custodia. Muy probablemente esas imágenes datan de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX (figuras 72 y 73), aunque también encontramos alguna de finales del siglo XIX y con los nuevos significados asignados en la segunda mitad del siglo XIX, como la pintura de la visión crística de Margarita María Alacoque que se encuentra en el templo de Santa Inés y a la que ya hemos hecho alusión en el capítulo 1 (figura 8).

Procesiones y peregrinaciones

El retorno de lo católico en el paisaje urbano que se intentó con la construcción de nuevos templos o en el interior de todas las iglesias con las imágenes escultóricas, pictóricas y los vitrales quiso crearse en los espacios externos, regresar a las calles con las procesiones de las principales imágenes religiosas en la capital y de cada uno de los pueblos de la arquidiócesis; de la misma forma se pensó en impulsar y aumentar el número de los caminantes peregrinos que se dirigieran a los santuarios de mayor devoción en el país.

Por eso, desde el momento en que Labastida comenzó su proyecto de coronación a la Virgen de Guadalupe estimuló las peregrinaciones al san-



Figura 70. El Sagrado Corazón de Jesús infante en el santuario de Nuestra Señora de Loreto.



Figura 71. Sagrado Corazón de Jesús infante en el templo de Santo Domingo.

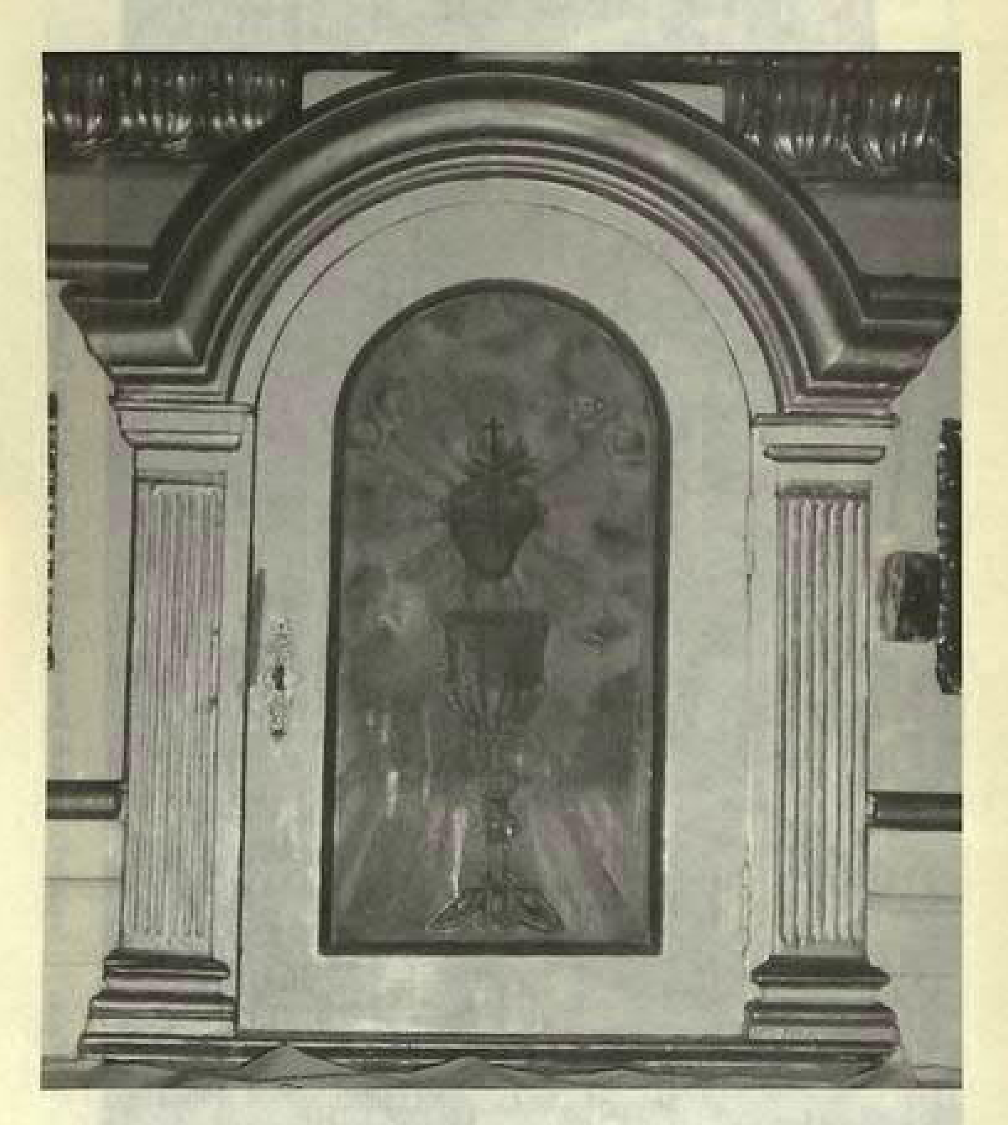


Figura 72. Imagen del Corazón Sagrado de Jesús. Templo de Santa Inés.



Figura 73. Custodia con imagen del Corazón Sagrado de Jesús.

tuario del Tepeyac aumentando las indulgencias concedidas por los sumos pontífices a aquellos que se sumaran a la peregrinación. Pero la gran promoción que hiciera primero Pío IX con las grandes peregrinaciones a Lourdes y después León XIII con la organización en todo el mundo de la consagración al Sagrado Corazón de Jesús, dieron pie para que en la arquidiócesis de México a partir de los últimos años del siglo XIX, se organizaran con mucho mayor esplendor las peregrinaciones a los santuarios más importantes de la región. *Así*, volvieron a ser centro de importantes procesiones en la ciudad de México las imágenes de Nuestra Señora de los Ángeles, la de la Soledad en el templo de Santa Cruz y la Soledad, Nuestra Señora de la Antigua y Nuestra Señora de la Asunción en Catedral; revivieron por algún tiempo las procesiones a las imágenes de Nuestra Señora de las Aguas, en el ex convento de Jesús María y la de Nuestra Señora de Belén, en el antiguo templo de betlemitas. También se impulsaron las peregrinaciones a los santuarios de la Piedad y de los Remedios en el Estado de México, a San Andrés Totoltepec en Tlalpan, a Xochimilco para ver a Nuestra Señora de la Candelaria, al santuario de San Miguel de Chalma para visitar la imagen del Santo Cristo, y al pueblo de Amecameca donde se encuentra la legendaria imagen devocional del Señor del Sacromonte. Pero, sin duda, el camino hacia el santuario de Guadalupe fue el más recorrido durante aquellos años de finales del siglo XIX.

Además de estas conglomeraciones peregrinas, la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por un enorme despliegue de procesiones a las diversas imágenes devocionales de los grandes templos, pequeñas capillas o en las iglesias parroquiales. Las continuas disposiciones gubernamentales en torno a las formas externas de manifestar la religiosidad, lejos de suspender dichos actos, motivó la desobediencia de los ciudadanos. Sea por instigación clerical o por iniciativa popular, a lo largo de esa segunda mitad del siglo XIX fueron múltiples las procesiones que se realizaron en toda la arquidiócesis de México, muchas veces como reacción tanto a las Leyes de Reforma como a la presencia de protestantes.

En el Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia encontramos varios expedientes relacionados con procesos seguidos contra ciudadanos y clérigos que participaron en actos de culto externos, cayendo con ello, consciente o inconscientemente, en infracciones a las Leyes de Reforma. Un caso importante, por el personaje que lo protagonizó, es la causa que

se siguió contra Fortino Hipólito Vera, cura vicario de Amecameca en el Estado de México, impresor y editor de importantes obras recopiladoras de documentos relativos a la administración de la Iglesia católica mexicana, canónigo de la Colegiata de Guadalupe y futuro primer obispo de Cuernavaca. En 1885 el juzgado de distrito del Estado de México instruyó causa contra Vera y socios por infracción de las Leyes de Reforma, y aunque se dictó auto de sobreseimiento dando por cerrado el caso,[102] en el entendido que la infracción no había causado mayores trastornos, Vera, como muchos sacerdotes, siguió instando a sus parroquianos a celebrar públicamente a las imágenes devocionales de sus iglesias.

En realidad tampoco es que se necesitara del aliciente clerical para sacar a las calles a las imágenes devocionales; en muchas localidades de la arquidiócesis se dio el caso de procesiones cuyo único objetivo era mostrar a los grupos protestantes que pretendían instalarse en algún pueblo, que la única religión aceptada por sus pobladores era la católica, demostrándolo con las prácticas realizadas públicamente, sin importar las consecuencias que pudiera tener con la autoridad política.[103] De la misma forma la prensa liberal y protestante se encargaba de denunciar los constantes abusos de las autoridades y de los ciudadanos en el tema de las prácticas religiosas externas.

La importancia que adquirieron durante esos años las peregrinaciones religiosas era esencial para el proyecto de recuperación de la Iglesia católica, pues en la medida en que las localidades se manifestaran pública y pacíficamente, los gobiernos comprenderían que el catolicismo estaba muy lejos de ser extirpado de la conciencia de sus fieles.

Situación que en México se intentó mostrar principalmente después de la expulsión del país de Porfirio Díaz. El proyecto de renovación eclesiástica y religiosa en México había logrado importantes progresos bajo el régimen porfirista. Una jerarquía católica sólida y unificada en su mayoría por el seguimiento al proyecto de reforma propuesto por León XIII; una

[102] Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia (AHSCJ), caja 114, Exp. 7342, núm. clasificador: 1886-10-27-SCJ-1S-Te-Mx-.

[103] En este sentido resultaría interesante revisar en la documentación de la Corte varias de las causas seguidas, en el arzobispado o en otras jurisdicciones eclesiásticas, por infracciones a las Leyes de Reforma o por ataques a la libertad de cultos. Esto nos permitiría observar la aplicación de las leyes en ese sentido y durante esos años.

importante organización religiosa y seglar que había logrado establecerse como parte integral de la sociedad con escuelas, asociaciones y grupos de piedad cristiana y, finalmente, una nueva generación de fieles católicos formados bajo la percepción de una guerra emprendida contra la institución eclesiástica y la religión católica y por la que estaban dispuestos a luchar, incluso con las armas, para salvaguardar los ideales de la cultura católica en México.

EPÍLOGO

La fuerza de la tradición católica en México es innegable. En 2010 el INEGI registró 83.9% de la población mexicana que se asume como católica.[1] Vemos, en una sociedad como la ciudad de México –urbanizada, plural y dinámica– cada fin de mes la procesión de imágenes de San Judas Tadeo a la iglesia de San Hipólito o, anualmente, el mayor número de visitantes a un santuario en América Latina (la Basílica de Guadalupe), o simplemente, no hay semana en la ciudad de México cuyo barrio o colonia no realice la festividad al santo patrono correspondiente, a la usanza de algunos poblados o comunidades del interior de la República: procesión de la imagen, cánticos religiosos, la misa respectiva, juegos mecánicos y de azar, vendimia de alimentos y recuerdos, alcohol, música en todas partes y juegos pirotécnicos.

No obstante esta realidad, el sociólogo Roberto Blancarte apuntaba en 2011 la pérdida de unos cuatro millones de católicos en México entre 2000 y 2010.[2] Asimismo, el investigador Elio Masferrer subraya la caída de vocaciones sacerdotales, de parroquias y párrocos activos, así como de los ritos sacramentales (bautizos, primera comunión, matrimonios).[3]

[1] INEGI, *Panorama de las religiones en México 2010*, 2011, en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf.

[2] Blancarte indicó que el descenso ha sido progresivo desde 1950, año en el que 98.1% de la población se declaraba católica; en 1960 bajó a 96.4%; en 1970 a 96.17%; en 1980 a 92.62%; en 1990 a 89.69%; en 2000 a 88% y 2010 a 83.9%. "Mil mexicanos abandonan a diario el catolicismo", *El Universal*, 2 de abril de 2011, en http://www.eluniversal.com.mx/notas/756296.html.

[3] Masferrer, *Religión, política y metodologías*, 2013, pp. 93-95.

Esta dualidad en el panorama religioso en México nos indica que asumirse como católico no necesariamente significa creer en la institución eclesiástica y en muchas de sus normas, principios y valores. Cómo entender, por un lado, el arraigo de las tradiciones católicas entre los mexicanos y, por otro, el creciente descenso del catolicismo en el país. Esta circunstancia es resultado de un proceso histórico que merece comenzar a ser estudiado con detalle y que se remonta a la construcción de los Estados laicos.

Mencionábamos en la introducción de esta investigación que hasta hace poco los estudios que abordaban el tema de la Iglesia católica mexicana en el siglo XIX habían centrado su interés fundamentalmente en entender las relaciones y conflictos que se establecieron entre el Estado liberal y la institución eclesiástica o entre la ideología política liberal y la denominada conservadora. En su mayoría esos estudios nos han permitido observar con detalle diversos aspectos que se refieren al impacto que la reforma liberal tuvo sobre las iglesias católicas locales o sobre la participación de la jerarquía eclesiástica o la organización católico-seglar. Este modelo historiográfico nos presenta la idea de una sociedad claramente dividida por sus ideas políticas. Sin embargo, estudios más recientes, enfocados en el desarrollo cultural decimonónico, nos indican que la definición política y religiosa de los hombres y mujeres que vivieron a lo largo del siglo XIX fue mucho más compleja. Si bien, ahora visualizamos que había católicos con ideas liberales moderadas, u hombres con una clara ideología política liberal que al tiempo manifestaban una fuerte convicción en su espiritualidad cristiana, o sabemos también de los acercamientos de políticos, intelectuales y sacerdotes católicos con otras confesiones religiosas, no podemos entender las contradicciones en las que ellos mismos caían, muchas veces sin ser del todo conscientes, hasta que intentamos ahondar sobre el impacto de la cultura católica en la conformación del Estado nacional mexicano y viceversa.

Hasta qué grado se modificaron las creencias y costumbres de esa cultura católica que pretendía ser laicizada, en qué medida las políticas religiosas tomadas por los gobiernos liberales afectaron la espiritualidad y religiosidad de las naciones católicas, de qué forma y hasta qué punto lograron penetrar otras confesiones religiosas en los países dominados por el catolicismo son cuestiones que no habían sido abordadas por la historiografía eclesiástica del siglo XIX hasta hace muy poco. Así que desde esas ausencias historiográficas nos hemos propuesto analizar la formación de una cultura

nacional vista a través del debate generado por los discursos sobre los usos y funciones de las imágenes religiosas en la segunda mitad del siglo XIX en el arzobispado de México.

Un estudio de esta naturaleza nos muestra otra perspectiva del proceso histórico de secularización en Occidente. Esta mirada nos acerca a las transformaciones decimonónicas en el terreno de la espiritualidad y religiosidad. Nos indica hasta qué grado, además de las preocupaciones por la pérdida de poder económico y social, había, entre algunos miembros del clero, una profunda preocupación por la pérdida de credibilidad doctrinal de la Iglesia católica. También nos muestra la recepción que habían tenido las ideas racionalistas y liberales entre la clase política e intelectual en Europa y América Latina, así como la renovada lucha protestante por extender su presencia en los nacientes Estados americanos.

Después de la sacudida que representó para la Iglesia católica y para el catolicismo el establecimiento de un nuevo régimen al que dio inicio la Revolución francesa, desde el papado se comenzaron a plantear las respuestas a las exigencias de una transformación cultural que implicaba un papel distinto de la Iglesia católica en el orden de las naciones. Fue con la pastoral de León XII (1823-1829), poco atendida por la historiografía, que desde el pontificado se pensó seriamente en la necesidad de restablecer los principios doctrinales del catolicismo como base para una restauración de la Iglesia católica bajo los nuevos paradigmas que planteaba la modernidad.

León XII se impuso como reto, más que una restauración material, una renovación espiritual. Fue él quien marcó el inicio de un proyecto de transformación religiosa y la pauta en la construcción de una renovada teología de la imagen de devoción católica a través del rescate de los cultos tradicionales a iglesias e imágenes devocionales centenarias. Ante el declive del arte sacro se establece un renacimiento de los íconos del catolicismo. A mediados del siglo XIX, ese rescate fue retomado por Pío IX para responder a una agresiva política en contra de las tradiciones del catolicismo que aplicaron varios Estados liberales. Asimismo se pretendió dar respuesta a los antiguos y nuevos argumentos sobre los usos y funciones de las imágenes religiosas planteados en el siglo XIX por las diversas confesiones protestantes.

El planteamiento que hicieron muchos gobiernos liberales a lo largo del siglo XIX sobre el lugar que debía adquirir la religión bajo el establecimiento de políticas modernas –lo cual implicaba transformaciones en la estructura

cotidiana de las sociedades– llevó inevitablemente a la resistencia no sólo de la institución eclesiástica, esencialmente, de los pobladores. Esa resistencia determinó una "guerra cultural" –como la denomina Michael B. Gross– entre quienes luchaban por la permanencia de la tradición cultural católica, y todo lo que ello significaba, frente a quienes apostaban por la implantación de nuevos valores y prácticas colectivas que definirían a las sociedades modernas.

México formó parte de esa Revolución cultural. A mediados del siglo XIX un grupo de políticos e intelectuales, encabezados por Benito Juárez, se decidieron a lanzar una serie de leyes que tenían como intención neutralizar la influencia eclesiástica que funcionaba como una fuerza política y comenzar a secularizar la arraigada y dominante cultura católica que se había convertido más que en la religión preponderante, en el modo de vida de los mexicanos. Fue discusión y preocupación constante entre los liberales reformistas mexicanos esclarecer hasta dónde podían "acomodarse al modo de ser del pueblo" logrando su propia transformación o, incluso, "corregir las expresiones fanáticas de la religiosidad popular".

Pero todas esas discusiones no pueden entenderse sin contemplar el alcance del reformismo borbónico que se implantó en la Nueva España a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. La adopción de las ideas ilustradas por parte de la monarquía borbónica permitió el desarrollo de una teología fuertemente influenciada por el racionalismo ilustrado, partidario de la libertad de conciencia, la austeridad y el rigorismo en el culto, así como la adopción de puntos de vista racionalistas sobre la fe, que permitirían en los años postindependentistas que se pudieran cuestionar dogmas hasta entonces irrefutables, así como valores cristianos de fuerte tradición. Las críticas de José Joaquín Fernández de Lizardi a diversos aspectos de la religiosidad y de la propia doctrina católica, o los acercamientos hacia los primeros misioneros protestantes en México por parte de varios intelectuales como José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Vicente Rocafuerte, entre otros, muestran el grado de recepción del reformismo borbónico.

Esas críticas llevaron a la clase política e intelectual de la primera mitad del siglo XIX a hacer una distinción entre el catolicismo, entendido como la religión que daba fundamento a la identidad del ser mexicano, y el clero y la institución eclesiástica, vistos como el principal obstáculo para el progreso y consolidación de la nación. Pero, conforme avanzaba el siglo, esa

distinción alcanzó a las costumbres mismas de la mayoría; nombres como Mariano Otero, Melchor Ocampo, Ignacio Ramírez, Manuel Altamirano planteaban la necesidad de corregir, reformar y transformar a la sociedad sumergida en el "funesto dominio de la clase clerical".

Por ello, las Leyes de Reforma intentaron restringir y reducir los espacios físicos para el culto religioso y, en consecuencia, los espacios en donde habitaban las imágenes religiosas y en donde se establecían las relaciones sociales y culturales entre éstas y los creyentes. En los gobiernos de Juárez y Lerdo de Tejada muchas tradiciones devocionales y prácticas de religiosidad se perdieron, se intentaron modificar costumbres como el toque de las campanas, las visitas domiciliares de imágenes religiosas, la vestimenta religiosa, las oraciones públicas, entre otras. La desamortización de bienes eclesiásticos y la consecuente demolición de templos y traslación de imágenes devocionales conllevó la pérdida de muchos cultos a devociones particulares. Aunado a todo esto, el ejemplo de la cultura anglosajona no dejó de presentarse para muchos reformadores liberales, como modelo alternativo para alcanzar el progreso del país.

La entrada oficial de grupos protestantes a México, tras la promulgación del decreto sobre libertad de cultos (1860), consiguió desestabilizar la fe católica. A través de una organizada propaganda iconoclasta, las diversas denominaciones protestantes establecidas en el país lograron que sus ideas y argumentos en contra de los cultos a las imágenes religiosas fueran escuchadas por un gran número de mexicanos, quienes, ansiosos por cambiar la situación de injusticia social en el país, optaron por adscribirse a las filas protestantes.

Pero la jerarquía católica mexicana y los católicos, seglares y religiosos, pudieron organizarse para contrarrestar los efectos de las políticas liberales y de la propaganda protestante. Por medio de una nueva cruzada de misioneros venidos de Europa, principalmente de Francia y España, y de la asimilación del proyecto romano entre el clero y seglares mexicanos, surgieron nuevas asociaciones y congregaciones que tenían como propósito introducir en la conciencia de los fieles católicos los nuevos mensajes de lucha y resistencia. Con renovadas expresiones de piedad, las coronaciones marianas, las peregrinaciones y otros ejercicios espirituales (el rezo del rosario, la hora santa, las celebraciones del primer viernes del mes, la consagración personal al Corazón de Jesús, etc.), el catolicismo en México

pudo redefinir los alcances del proyecto romano bajo las circunstancias políticas propias del país, principalmente en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX.

Desde este escenario, las imágenes religiosas fueron entendidas en este estudio como una expresión simbólica tanto de un proyecto espiritual como político. El estudio de la historia de la imagen religiosa en los siglos XIX y XX, todavía en ciernes, es el estudio de las relaciones entre la imagen producida y la imagen recibida. En el proceso de reorganización católica, las imágenes devocionales se presentan como instrumentos de mediación simbólica, instrumentos que comunican un mensaje a un determinado interlocutor. En este caso la Iglesia católica institucional, a través de las imágenes devocionales, se dirigió a los gobiernos liberales, a la feligresía y a la propia comunidad religiosa. El mensaje fue recibido, interpretado, apropiado y en algunas ocasiones, resignificado. Pero también fue un tema cuestionado por el Estado, por los grupos protestantes y por la propia comunidad católica, como se ha intentado mostrar a través de la construcción de los discursos de los diversos actores sociales.

La transformación del campo religioso en el México de la segunda mitad del siglo XIX fue mostrada como un proceso en el que entraron en pugna proyectos culturales –el del Estado y el de la Iglesia católica– cuyas bases, en un primer momento, eran irreductibles. Dos proyectos definidos a partir de la ruptura o continuidad de la cultura católica mexicana.

Desde Roma, la Iglesia católica construyó todo un aparato de organización que pretendía retornar a una sociedad cristiana renovada. Para ello fue introduciendo, a través de diversos mecanismos, un discurso de restauración religiosa. Así, vimos que en el siglo XIX las imágenes devocionales de la Inmaculada Concepción de María, del Santísimo Rosario, de San José y del Sagrado Corazón de Jesús fueron retomadas como un medio de comunicación para llevar al mayor número de fieles un mensaje evangélico renovado. Al igual que, como señala Marc Fumaroli, el siglo XVI construyó de la mano de la Compañía de Jesús una "teoría de la imagen" que sirvió como defensa de la fe católica, el siglo XIX construyó un aparato instrumental de mediación simbólica cuya clave fueron las imágenes devocionales antes mencionadas, integradas con un discurso evangélico y combativo que las llenaba de sentido. En los planteles educativos de instrucción católica, en las asociaciones devotas, en las reuniones de caridad, en la prensa y en la

literatura propiamente religiosa se difundieron material y doctrinalmente las imágenes devocionales del Sagrado Corazón de Jesús, de la Inmaculada Concepción y de San José.

Este modelo devocional fue instalado en el paisaje sacro de las naciones católicas que, al igual que Europa, estaban experimentando una serie de medidas políticas que pretendían disminuir la injerencia eclesiástica en la vida pública. De esta forma vemos que la Reforma religiosa liberal que se inició en México a mediados del siglo XIX forma parte de un proceso de transformación que estaba dando paso a la modernidad y que se dio en el mundo occidental. El proyecto de Reforma del Estado liberal mexicano planteaba una transformación religiosa en el país consistente en desestabilizar la cultura católica que durante siglos había dominado a la población, para insertar elementos que permitieran construir una nueva cultura fundamentada por las ideas de libertad, igualdad y progreso. El análisis de las disposiciones legales en torno al tema de la religiosidad y las manifestaciones externas de culto nos indica la proyección de un programa de esa naturaleza. El proyecto de Reforma religiosa vivió distintas etapas que son palpables en la propia transformación del paisaje urbano de la ciudad de México. No sólo se demolieron grandes construcciones eclesiásticas sino que también se comenzaron a construir nuevas calles y monumentos sobre sus escombros. Se emprendió una política cultural contra la estructura simbólica del catolicismo. Las imágenes religiosas y los espacios en donde las imágenes socializaban íntimamente con la población fueron cerrados o destruidos. En ese sentido la arquitectura religiosa fue el blanco principal de los liberales en México, pues se intentó cambiar el paisaje urbano dominado por lo católico. Al mismo tiempo se intentó acabar con los ritos que se realizaban en torno de esas imágenes y que dominaban la vida cotidiana de los ciudadanos. Además, se permitió la entrada de nuevos cultos con el objetivo, entre otros, de ofrecer otras alternativas espirituales.

En el México de la segunda mitad del siglo XIX se revivió con fuerza la antigua pugna que en el siglo XVI enfrentó al catolicismo con el protestantismo. La libre entrada de las ideas del protestantismo a la sociedad mexicana tenía como propósito reforzar discursivamente el proyecto social, cultural y político de la reforma liberal. Tanto protestantes como liberales querían acabar con el dominio del catolicismo en la población mexicana. Ambos trabajaron para erradicar la presencia dominante de las estructuras

simbólicas del catolicismo, iniciando una nueva querella sobre el culto a las imágenes que la Iglesia católica de Roma había extendido. Pero la lucha iconoclasta que iniciaron los protestantes en México no se llevó totalmente a un plano físico; ésta se desplegó esencialmente en el terreno ideológico. Se desarrolló un férreo debate entre la teoría iconoclasta de los protestantes y la teoría sobre la legitimidad del uso de la imagen religiosa del catolicismo. Mientras que el protestantismo mostró una evolución en su discurso contra el uso de las imágenes religiosas en general y el culto público a las imágenes devocionales en particular, los católicos se limitaron a repetir los argumentos iconódulicos del siglo VIII que se desarrollaron en Bizancio y los del siglo XVI con el concilio tridentino.

La propaganda iconoclasta iniciada en México por algunos grupos protestantes tuvo gran envergadura entre la sociedad mexicana. Se logró desestabilizar la conciencia de muchos mexicanos que, al adscribirse a las filas del protestantismo, se sumaron al programa de conversión de la población con importantes resultados. Al igual que en el siglo XVI, en el XIX la Iglesia católica era acusada de grandes corrupciones y de un verdadero desinterés por parte de la clerecía de enseñar y practicar la doctrina de Jesucristo. Muchas de las críticas se concentraron en el abuso que el clero hacía de los cultos, ritos y ceremonias, los cuales, según la opinión de pensadores, políticos y religiosos, eran utilizados para manipular la conciencia de los creyentes.

La respuesta de los católicos, a través del rescate de muchas prácticas religiosas en torno de las imágenes devocionales, nos habla de la capacidad regenerativa de la Iglesia católica a través de lo que Pierre Bourdieu llama "economía simbólica". Por medio de los actos simbólicos en torno de las imágenes devocionales en la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia católica y los católicos pudieron redefinir su papel en las sociedades modernas. Pero ello no quiere decir que haya habido una verdadera "restauración" del catolicismo.

En México, la institución eclesiástica comenzó a perder el monopolio de las creencias religiosas, la religiosidad comenzó a verse cada vez menos institucional. Frente a la heterodoxia creyente y practicante, la Iglesia católica se tuvo que hacer cada vez más tolerante. Comenzó, pues, una reconfiguración de las creencias religiosas. Asimismo, las Leyes de Reforma y la difusión de las ideas protestantes en sus distintas confesiones (anglicana,

metodista, presbiteriana, etc.) sí lograron desestabilizar las estructuras espirituales del catolicismo y modificaron en alguna medida la cultura católica que había penetrado profundamente en la población a lo largo de la época virreinal.

Las diversas manifestaciones religiosas que se realizaron en México y que dieron inicio con la celebración del dogma inmaculista en 1855 y continuaron con las diversas coronaciones marianas y consagraciones nacionales al Sagrado Corazón de Jesús, forman parte de la respuesta eclesiástica que encaraba directamente las disposiciones que en materia religiosa estableciera el Estado. Se dio una regeneración de lo sacral. En ese sentido es que hablamos de un retorno a la imagen icónica en el siglo XIX.[4] En el ámbito de la historia de las imágenes de culto católico, el siglo XIX se caracteriza por una revaloración institucional del poder de las imágenes y, por tanto, de una redefinición de los íconos. Hablamos de redefinición institucional porque en el espacio de la religiosidad popular el poder otorgado a las imágenes católicas nunca disminuyó y, por el contrario, adquirió cada vez mayor fuerza y sentido entre los fieles católicos.

Encontramos que la redefinición institucional del poder de las imágenes culturales (íconos) del catolicismo en el siglo XIX tuvo dos circunstancias

[4] En su obra *Bild und Kult* (Imagen y culto), Hans Belting hace una importante distinción entre imagen y arte. Por imagen entiende la producción simbólica del ser humano, producción que puede emplearse tanto como imagen material como por una abstracción lingüística o mental. En contraste, por arte entiende un momento histórico en el que las imágenes son sometidas a reglas artísticas, obligando a quien las contempla a descifrar esas mismas reglas bajo las cuales fueron producidas. En ese sentido, las imágenes de culto son descritas por Belting como una realidad especial, que no corresponde al concepto de arte desarrollado a partir del Renacimiento y de la Reforma. Por lo tanto, para el autor alemán la historia de la imagen es previa a la historia del arte, historia que termina con la pérdida del poder de las imágenes. Belting, *Image et Culte*, 1998, pp. 9-27. En cierto sentido las ideas de Belting coinciden con el planteamiento que hace Juan Plazaola en relación con la historia del arte sacro. Plazaola argumenta que a lo largo de la historia del cristianismo la representación figurativa de lo sagrado ha fluctuado entre ser una representación que intenta la máxima identificación con su imagen narrativa o de las Escrituras, o bien una representación ideal del "prototipo" (más bien icónica) que ofrece mensajes velados que obligan al observador a ser descifrados. Para Plazaola se pasa de una a otra representación en función de las transformaciones en la sensibilidad religiosa. Plazaola Artola S. I., *El arte sacro actual*, 1965, pp. 389-390.

fundamentales. Por principio, lo que Alain Besançon llama desinterés por lo religioso y por representar figurativamente la imagen divina, propiciando con ello el retorno de los íconos.[5] En segundo lugar, las consecuentes transformaciones del pensamiento religioso, sustentadas en una teología y un programa de redefinición del catolicismo más acorde con las exigencias de la modernidad, que derivó en un programa renovado de los usos y funciones de la imagen católica construido desde la cúpula eclesiástica.

Por otra parte, a lo largo de nuestro estudio pudimos identificar algunos visos del desenvolvimiento de la feligresía, no obstante, creemos, quedan abiertas las posibilidades para adentrarse a profundidad en el estudio de la recepción del "complejo devocional romano" por parte de los fieles católicos mexicanos en la segunda mitad del siglo XIX. Desde la misma dimensión de los fieles hace falta explicar la recepción de las ideas y presencia de las diversas denominaciones protestantes entre varios sectores de la sociedad en México en la segunda mitad del siglo XIX. ¿Cuáles fueron las motivaciones de los individuos que decidieron adscribirse a las filas del protestantismo? Considero que frente a la tradición católica el análisis de la expansión del protestantismo, sobre todo entre las clases populares, puede dar lugar a un estudio innovador y original de una fuente de las creencias religiosas en México muy poco considerada hasta ahora.

En ese sentido cabe señalar que las consecuencias mundiales del proceso secularizador en Occidente sobrepasaron los límites de las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados liberales. El movimiento de reforma religiosa liberal y la respuesta de restauración del catolicismo, desde su esfera doctrinal, no puede pasar desapercibido en esta amplia panorámica y ése ha sido uno de los objetivos centrales de esta investigación.

A través de la querella que se generó en torno de las imágenes religiosas pudimos observar las transformaciones que en el campo religioso se suscitaron en el México de la segunda mitad del siglo XIX. Desde esa perspectiva pudimos analizar el desenvolvimiento de varios agentes sociales implicados en el proceso histórico de transformación. Por una parte, una clase política e intelectual cuyo interés por reducir la presencia del modo de vida católico en la sociedad mexicana desencadenó una serie de trastornos en la estructura administrativa de la institución eclesiástica y en la religiosidad practi-

[5] Alain Besançon, *La imagen prohibida*, 2003, pp. 258-276.

cada por los fieles católicos. Por otra parte, la jerarquía católica mexicana que luchó, primero, por tratar de conservar su estatus tradicional en la sociedad y, segundo, por reestructurarse bajo las nuevas condiciones históricas. También nos encontramos con los esfuerzos protestantes en México por introducir una manera distinta de vivir la religión cristiana en el país. Finalmente, tenemos a los fieles católicos –campesinos, obreros, artesanos, sacerdotes católicos, miembros de las diversas órdenes religiosas masculinas y femeninas en el país, intelectuales, políticos, etc.– quienes se dividieron entre los que lucharon por conservar la tradición de la cultura católica en el país, los que decidieron adscribirse al proyecto liberal de transformación de esa cultura católica o quienes optaron por convertirse al protestantismo. Por esta razón, este estudio nos acerca al campo de la espiritualidad y del pensamiento religioso en su relación con el proceso de secularización en la sociedad mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, si bien todavía hace falta un análisis más profundo de las transformaciones que en el campo estrictamente doctrinal y espiritual generaron las Leyes de Reforma. Penetrar en las diversas formas en las que se vio afectada la vida religiosa en el siglo XIX es una tarea enorme. No obstante, empezar por reconocer algunos de los elementos políticos y socioculturales que propiciaron esa transformación del campo religioso nos parece un buen comienzo.

Por último, hay que subrayar que el impacto de las Leyes de Reforma y de la entrada de otras confesiones cristianas (anglicanos, metodistas, presbiterianos, etc.) sí lograron calar las conciencias de la sociedad mexicana. Aun cuando en la actualidad la mayoría de la población mexicana se asume como católica y sigue reproduciendo los rituales sacramentales y devocionales a diversas advocaciones marianas, crísticas y de santos, una gran mayoría de los mexicanos se asume como "católico por tradición", separándose así de aquellos valores y principios defendidos por la institución eclesiástica y que se alejan de nuevos valores introducidos por la modernización y globalización de las sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina, Roma, Tipografía Vaticana, 1906.

ACEVEDO, Esther (coord.), *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780-1860)*, tomo I, México, Conaculta, 2001.

______, "Los comienzos de una historia laica en imágenes", en Museo Nacional de Arte, *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, México, Patronato del Museo Nacional de Arte/Banco Nacional de México, 2003, pp. 34-53.

ADAME GODDARD, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM, 1981.

______, "Significado de la coronación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en 1895", en Nelly Sigaut (coord.), *La Iglesia Católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1997.

AGUIRRE CRISTIANI, María Gabriela, "Acciones y reajustes del clero católico en México, 1920-1924: una respuesta a la Constitución de 1917", en *Iztapalapa*, 43, enero-junio de 1998, pp. 27-50.

ALFARO Y PIÑA, Luis, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación etc., de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de D. Benito Juárez*, México, Tipografía de M. Villanueva, 1863.

ALFARO CUEVAS, Martha Eugenia, "Un acercamiento a la historia del diseño en México. El caso del empresario Claudio Pellandini a través de *El Mundo Ilustrado*", en *Encuadre. Asociación Mexicana de Escuelas de Diseño Gráfico*, 10, México, 2007.

ARENAL FENOCHIO, Jaime del, Manuel Ceballos y Alejandro Garza (coords.), *Catolicismo Social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.

_____, "Una devoción mariana francesa en México: Nuestra Señora del Sagrado Corazón", en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 76, 1998, pp. 159-174.

_____, "Modernidad, mito y religiosidad en el nacimiento de México", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The independence of Mexico and the creation of the new nation*, California, México, Chicano Program, University of California, 1989.

BÁEZ-JORGE, Félix, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, México, Universidad Veracruzana, 1999.

BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.

BAILEY, David Charles, *Viva Cristo Rey! The cristero rebellior and the Chrurch-State conflict in Mexico*, Austin, Texas University, 1974.

BALANDIER, George, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, España, Paidós, 1994.

BARBOSA GUZMÁN, Francisco, "La Iglesia y el gobierno civil", en Mario Alfonso Aldana Rendón, *Jalisco desde la Revolución*, tomo VI, México, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1988.

BARTHES, Roland, *Retórica de la imagen*, en http://es.geocities.com/tomaustin_cl/semiotica/barthes/retoricaimg.htm.

BASDEVANT-GAUDEMENT, Brigitte, *Le Jeu Concordataire Dans la France du XIXe Siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1988.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México, 1989.

_____, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

BASURTO, José Trinidad, *El arzobispado de México*, México, Talleres tipográficos de "El Tiempo", 1901.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996.

BATICLE, Jeanine, *Goya*, España, Biblioteca ABC, 2004.

BAUTISTA GARCÍA, Cecilia A., "Clérigos virtuosos e instruidos. Los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882" [tesis inédita], Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

_____, "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, 217, vol. LV, julio-septiembre 2005, pp. 99-139.

_____, "Dos momentos en la historia de un culto: el origen y coronación pontificia de la Virgen de Jacona (siglos XVIII-XIX)", en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, enero-junio, núm. 43, UMSNH, Morelia, pp. 11-48.

BECKER, Marjorie, *Setting the Virgin on fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*, United States of America, University of California Press, 1995.

BELTING, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, Ed. Akal, 2010.

_____, *Antropología de la imagen*, Madrid, Ed. Katz, 2007.

BERNAL, John, *La ciencia en la historia*, México, Nueva Imagen, 1991.

BESANÇON, Alain, *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, Madrid, Ed. Siruela, 2003.

BLACKBOURN, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a Nineteenth-Century German Village*, Vintage Books, Nueva York, 1995.

BOGLIOLO, Luigi, "Pío IX y l'Immacolata", en *Pío IX*, núm. 3, septiembre-diciembre, 1982.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto, *La construcción del sujeto barroco. Representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*, Bogotá, octubre de 2002,

BORROMEO, Carlos, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, Nota preliminar de Elena Isabel Estrada de Gerlero, México, UNAM, IIE, 1985.

BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

BOUTRY, Philippe, "Un sanctuaire et son saint au XIX[e] siècle Jean-Marie Baptiste Vianney, cure d'Ars", en *Annales*, pp. 352-379.

BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ed. Era, 1980.

_____, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

BRAVO RUBIO, Berenice y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Una Iglesia en busca de su independencia: el clero secular del arzobispado de México. 1803-1822", tesis inédita, México, UNAM, 2001.

BRAVO UGARTE, José, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965)*, México, Ed. Jus, 1965.

BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.

BUSTAMANTE, Carlos María de, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo, o sea, historia de la invasión de los angloamericanos en México*, México, Conaculta, 1990.

CABRERIZO HURTADO, Jorge Jesús, "El arte cristiano del siglo XIX en España: romanticismo y decadencia", en *Alonso Cano. Revista Andaluza de Arte*, núm. 6, 2o. trimestre, año 2005, p. 3. Consultada en www.alonsocano.tk.

CALLAHAN, William J., *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, Londres, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

_____, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

CAMPRUBÍ, Francisco, "La iconografía del Sagrado corazón de Jesús", en *Cor Jesú*, Barcelona, Herder, 1957.

CANALS VIDAL, Francisco, "El neotomismo italiano en la restauración escolástica", en *Cristiandad*, Barcelona-Madrid, año III, núm. 48, 15 de marzo de 1946, bajado de la página electrónica: http://www.filosofia.org/hem/dep/cnc/1946116.htm.

CANSECO, José, *Inconvenientes de una colonización indiscreta o sea impugnación al establecimiento de la libertad de cultos en la República Mexicana*, México, Imprenta de Ignacio Rincón, 1848.

Catecismo de la Iglesia católica, Colombia, Librería Juan Pablo II, 1992.

CARRILLO, Salvador, *Teología en imagen. Redescubriendo el icono*, México, Compañía Inmobiliaria La Campana, 2004.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

_____, "Siglo XIX y guadalupanismo: de la política a la coronación y de la devoción a la política", en Manuel Ramos Medina (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998, pp. 317-332.

_____, *Política, trabajo y religión. La alternativa católica en el mundo y la Iglesia de "Rerum Novarum" (1822-1931)*, México, IMDOSOC, 1990.

CHADWICK, Owen, *The secularization of the European mind in the 19th century*, 1990.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.

_____, *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1993.

CHARBONNEAU-LASSALLE, L., *Estudios sobre simbología cristiana. Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús*, traducción: Victoria Argimon, España, Ediciones de la Tradición Unánime, 1983.

CHANCE, John K, y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, INAH, núm. 14, mayo-junio, 1987.

CHÁVEZ, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996.

CHRISTIN, Olivier, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme Huguenot et la reconstruction catholique*, París, Les Éditions de Minuit, 1991.

_____, *Les yeux pour le crois. Les Dix Commandements en images (XVe-XVIIe siècles)*, París, Éditions du Seuil, 2003.

CHUST, Manuel y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, Valencia, España, Universitat de Valéncia, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2003.

CLARK, Christopher y Wolfram Kaiser, *Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, UK, Cambridge University Press, 2003.

Colección de las Leyes, decretos, circulares y providencias (1856-1861), tomo 2, Edición facsimilar (1861), México, Porrúa, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2006.

COLLANTES, Justo S. I., *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado*, Madrid, BAC, 1970.

CORREA ETCHEGARAY, Leonor, "El rescate de una devoción jesuítica. El Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX", en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998, pp. 369-380.

CORTÉS, José David, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*, Colombia, Ministerio de Cultura, 1998.

CUADRIELLO, Jaime, "La corona de la Iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895", en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, México, Museo Nacional de Arte, Banamex, UNAM, Conaculta, 2003.

CUÉLLAR, José Tomás de, *Historia de Chucho el Ninfo y La Noche Buena*, México, Porrúa, 1947.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿fracaso o frustración? 1870-1977*, Madrid, Unión Editorial, 2000.

CRUZ MONCLOVA, Lidio, *Historia de Puerto Rico. Siglo XIX*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1952.

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

DE CASTRO ALONSO, Manuel, *Colección completa de las encíclicas de su santidad León XIII*, Valladolid, Tipografía y Casa editorial Cuesta, 1891-1902.

DE BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume, L. J. Rogier y Joseph Hajjar, *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 4, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973.

DENZINGER, Enrique (comp.), *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Ed. Herder,

DÍAZ PATIÑO, Gabriela, "Un arzobispo entre dos fuerzas: El proyecto católico-social de Atenógenes Silva en Michoacán", en *Sólo historia*, INEHRM, núm. 10, octubre-diciembre 2000.

_____, "El catolicismo social en la arquidiócesis de Michoacán (1897-1911)", [tesis inédita], Morelia, UMSNH, 1997.

_____, "Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús", en *Plura. Revista de Estudos de Religião*, bol. 1, núm. 1, 2010, pp. 86-108.

DOMÍNGUEZ, Michael, "Las aventuras de una momia", en *Letras Libres*, noviembre de 2004.

DORANTES GONZÁLEZ, Alma, "Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX", en *Estudios del Hombre*, núm. 20, 2005, pp. 153-174.

DUROSELL, Jean Baptiste, *Historia del catolicismo*, México, Publicaciones Cruz, 1991.

ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, España, Taurus, 1999.

ENRÍQUEZ LICÓN, D. *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad de la Sonora porfirista*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.

FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Obras. V, Periódicos*, México, UNAM, 1973.

FERRO, Germán, "El Divino Niño, ícono de una nación", en *Cuadernos de nación. Belleza, futbol y religiosidad popular*, Ingrid Bolívar y Germán Ferro (coords.), Ministerio de Cultura, Bogotá, 2001.

FREEDBERG, David, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra.

FUMAROLI, Marc, "Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas", en *Artes de México*, México, Artes de México y el mundo, núm. 70, 2004, pp. 17-37.

______, *L'ecole du silence. Les sentiment des images au XVIIe siècle*, París, Flammarion, 1994.

GARCÍA CUBAS, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, México, Ed. Patria, 1950.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús, *Apuntamientos de historia eclesiástica*, México, Imprenta "Victoria", 1922.

GARCÍA UGARTE, Marta E., *Poder político y religioso. México siglo XIX*, tomos I y II, México, IIS, UNAM, IMDOSOC, Porrúa, 2010.

GARZA Y BALLESTEROS, Lázaro de la, *Tercera carta pastoral*, México, Imprenta de José Mariano Lara, 1859.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1996.

GOMBRICH, E. H., *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación social*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 35, núm. 1 (julio-septiembre), 1985, pp. 5-31.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, 2001.

GONZÁLEZ, Justo L. y Carlos F. Cardoza, *Historia general de las Misiones*, España, Ed. Clie, 2008.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2000.

_____, *Anatomía del poder en México*, México, El Colegio de México, 1983.

GRABAR, André, *La iconoclastia bizantina*, Madrid, Akal, 1998.

GRINGOIRE, Pedro, "El protestantismo del Doctor Mora", en *Historia Mexicana*, vol. III, núm. 3, enero-marzo, 1954.

_____, "Protestantes enjuiciados por la inquisición", en *Historia Mexicana*, vol. 11, núm. 2, octubre-diciembre, 1961, pp. 161-179.

GROSS, Michael B., *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic imagination in Nineteenth-Century Germany*, University of Michigan, Madison, 2004.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____, *La ciudad de México. Una historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

GUERRA MANZO, Enrique, "Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata, 1929-1932", en *Signos Históricos*, núm. 14, México, 2005, pp. 42-73.

_____, "La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940", en *Argumentos* [online], vol. 20, no. 55, México, 2007, pp. 121-153.

GUERRERO, Omar, *El Estado y la administración pública en México*, México, Instituto Nacional de Administración Pública, 1989.

GUMBRECHT, "Consecuencias de la estética de la recepción", en Rainer Warning, *Estética de la recepción*, Madrid, La bolsa de Medusa, 1989.

GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *Historia de la Iglesia católica*, México, Jus, 1974.

HASKELL, Francis, *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza, 1994.

HENRÍQUEZ, Cecilia, "El Sagrado Corazón: ¿una cuestión política o de religiosidad popular?", en José E. Rueda Enciso (coord.), *Los imaginarios y la cultura popular*, Colombia, CEREC, CODER, 1993.

HERMOSA, Jesús, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, Edición facsimilar, México, Instituto Mora, 1991.

HERNÁNDEZ, Miguel, "Discusión religiosa en el espacio público mexicano, 1812-1827", tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2007.

HOLLAND, James C., "El legado de una educación", en *Acton Institute. Para el estudio de Religión y Libertad*, Ottawa, en www.acton.org/es.

J. B. M., *Disertación contra la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833.

JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo VII, Barcelona, Ed. Herder, 1986.

JONAS, Raymond Anthony, *France and the cult of the Sacred Heart: an epic tale for modern times*, University of California, 2000.

JONES, Peter M., "Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (Fin XVIII[e] et XIX[e] siècles)", en *Annales ESC*, enero-febrero 1987, núm. 1, pp. 91-115.

KATZEW, Ilona, "La Virgen de la Macana. Emblema de una coyuntura franciscana", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 72, México, 1998, pp. 39-72.

LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por Los tribunales de la República, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893.

LLOBER, Joseph R., *El adiós de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, 1996.

LONDOÑO VEGA, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*, Bogotá, Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2004.

LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. II, *Edad Moderna y Contemporánea*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

MÂLE, Émile, *L'art religieux de la fin du XVI[e] siécle, du XVII[e] siécle et du XVIII[e] siécle. Étude sur l'iconographie après le concile de Trente. Italie, France, Espagne, Flandre*, París, Librairie Armand Colin, 1951.

MALVIDO, Elsa y Miguel Ángel Cuenya, "El cólera de 1833 en la ciudad de Puebla", en *Ciencias*, UNAM, México, 1991.

MARTÍNEZ ALBESA, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007.

MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos, *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, México, Ed. Cajica, 2011.

MATUTE, Álvaro *et al.* (coord.), *Estado, Iglesia y sociedad. Siglo XIX*, México, Porrúa, 1995.

MAYER, Alicia, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE, IIH, UNAM, 2008.

MAYEUR, Jean-Marie, *Los partidos católicos y demócrata-cristianos: intento de definición*, México, IMDOSOC, 1987.

MAZA, Francisco de la, *México pintoresco. Colección de las principales iglesias y de los edificios notables de la ciudad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967.

MEDINA ASCENSIO, Luis, *Historia del Colegio Pío Latino Americano. Roma (1858-1978)*, México, Jus, 1979.

Memoria de las operaciones que han tenido lugar en la oficina especial de desamortización del Distrito, México, Imprenta de Nicolás Pizarro, 1862.

Memoria que el gobernador Tiburcio Montiel presenta al ciudadano oficial mayor encargado de la Secretaría de Gobernación, México, Imprenta de Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1873.

MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, Hernán, *Iglesia y Poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, México, Conaculta, 1995.

Metropolitan Museum of Art, *Eugène Delacroix (1798-1863): Paintings, drawings, and Prints from North American Collections*, Museum of Art of New York, 1991.

MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Jus, 1999.

_____, *La cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado*, vol. 2, 14a. ed., México, Siglo XXI, 1996.

MITCHELL, W. J. T, *Teoría de la imagen: ensayos sobre la representación visual y verbal*, Madrid, Ed. Akal, 2009.

Monografías de Arte, *Iglesias y conventos de la ciudad de México*, México, Poder Ejecutivo Federal, Departamento de Aprovisionamientos Generales, Dirección de Talleres Gráficos, 1920.

MONTERO GARCÍA, Feliciano, *El primer catolicismo social y la "Rerum Novarum", en España (1889-1902)*, Madrid, CSIC, 1983.

MORA, José María Luis, *El carácter de los mexicanos*, en http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol1/caracter/html/1.html.

MORALES, Ma. Dolores, "La nacionalización de los conventos y los cambios en los usos de suelo. Ciudad de México, 1861-1882", en María Dolores Morales (coord.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX. Un ensayo comparativo entre México y España*, México, Concejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2005, pp. 151-184.

MORALES MORENO, Luis Gerardo, "Transfiguraciones de la mirada devota", en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 14, 2000, pp. 53-80.

MORGAN, David, *Visual Piety. A History and theory of popular religious images*, University of California, 1999.

_____, *The sacred gaze: religious visual in theory and practice*, University of California, 2005.

MÜLLER-ARMACK, Alfred, *El siglo sin Dios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

NAVA MURCIA, Ricardo, "Maneras de creer: transformarse, leer y orar. Formas y prácticas en el metodismo mexicano de 1911", en María Marta Pacheco, *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, Secretaría de Gobernación, 2007, pp. 87-109.

NAVASCUÉS PALACIO, Pedro y María Jesús Quesada Martín, *El siglo XIX bajo el signo del Romanticismo*, España, Silex Ediciones, 1992.

OCAMPO, Melchor, *Obras completas*, tomos I, II y III, México, F. Vázquez (ed.), 1901.

OCHOA, Álvaro, *Afrodescendientes sobre piel canela*, México, El Colegio de Michoacán, 1997.

O'DOGHERTY, Laura, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente, 1890-1914", en Manuel Ramos, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998, pp. 179-198.

_____, "De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco", tesis para obtener el grado de doctor en historia, México, El Colegio de México, 1999.

_____, "El Concilio Plenario Latinoamericano", en el *XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: la Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 24-27 de octubre.

_____, "Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el Porfiriato", en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 14, 2000.

OLIMÓN, Manuel, *Los bienes culturales como medio de evangelización. Documentos acerca de los bienes culturales de la Iglesia*, México, Buena Prensa, 2000.

ORDÓÑEZ, José, "Apuntes biográficos del excelentísimo señor doctor Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera", en *Divulgación histórica*, vol. IV, núm. 9, México, 1943.

PACHECO, M. Martha, *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.

PADILLA RANGEL, Yolanda, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1992.

PADUA, Antonio María de, *La madre de Dios en México. Leyendas y tradiciones religiosas*, tomos I y II, México, J. Ballescá, 1888.

PANI, Erika, "Religiosidad ilustrada y religiosidad popular. Las procesiones a finales del siglo XVIII", en *Historia y Sociedad*, Época 1, vol. 1, núm. 2, 1997.

PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1984.

Patronato del Museo Nacional de Arte, Instituto Nacional de Bellas Artes, *Los pinceles de la Historia. La fabricación del Estado, 1864-1910*, México, Museo Nacional de Arte, Banamex, UNAM, IIE, Conaculta-INBA, 2003.

PAVLIOUKOVA, Larissa, "Reflejo de las devociones. La vidriera en el ámbito religioso", en *Vitrales de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 2004, pp. 162-175.

PAZ SÁNCHEZ, Manuel A. de, *La América Española (1763-1868)*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

PÉREZ-GAVILÁN ÁVILA, Ana Isabel, "La iconografía del corazón en el barroco novohispano: del tránsito entre lo profano y lo sagrado" [tesis inédita], México, Universidad Iberoamericana, 1998.

PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México, 1851-1857, de la República católica a la Liberal" [tesis inédita], México, UNAM, 2006.

PÉREZ MONTFORT, Ricardo, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en INAH, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, INAH, 1995.

PÉREZ VEJO, Tomás, "Pintura de historia e imaginario nacional: el pasado en imágenes", *Historia y Grafía*, México, UIA, núm. 16, 2001, pp. 73-110.

PINEDA SOTO, Zenaida Adriana, "El discurso del movimiento religionero en la prensa moreliana", México, UMSNH/CIE, en http://dieumsnh.qfb.umich.mx/discurso1.htm.

PLAZAOLA, Juan, *El arte sacro actual. Estudio, panorama, documentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

______, *Historia del arte cristiano*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

PORTES GIL, Emilio, *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, El Día, 1983.

PRIETO, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828-1853*, Puebla, Ed. José M. Cajica Jr., 1976.

PUENTE LUTTEROTH, M. Alicia, "Un movimiento cristero: afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México en 1929-1939" [tesis inédita], México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.

PURNELL, Jennie, *Popular movements and state formation in revolutionary Mexico. The agraristas and cristeros of Michoacán*, Duke University Press, 1999.

RAGON, Pierre, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècles)*, France, L'Harmattan, 2003.

RAMÍREZ, Ignacio, *Obras completas*, tomo III, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge Luis Tamayo, 1985.

RAMÍREZ APARICIO, Manuel, *Los conventos suprimidos en México*, México, Editorial Cosmos, 1975.

RAMÍREZ, Fausto, "La 'restauración fallida': la pintura de historia y el proyecto político de los conservadores en el México de mediados del siglo XIX", en Esther Acevedo (coord.), *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780-1860)*, Tomo I, México, Conaculta, 2001.

RAMOS, Manuel (coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998.

RETA, Martha, "El ingenio humano a favor de María Inmaculada: La defensa teológica del Misterio", en *Un privilegio sagrado: La Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006.

RIUS FACIUS, Antonio, *La Juventud católica y la Revolución Mexicana*, México, Jus, 1963.

ROCAFUERTE, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.

RODRÍGUEZ, Miguel, "Sagrado Corazón de Jesús: imágenes, mensajes y transferencias culturales", conferencia dictada en el Seminario *Edición y transferencias culturales en el siglo XIX*, en El Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, abril 19, 2004.

ROGIER, L. J., *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, IMDOSOC, 1994.

ROPS, Daniel, *Un combat pour Dieu*, París, Editorial Fayard, 1963.

ROSELLO, Lauro E., *Iglesias y conventos coloniales de México. Historia de cada uno de los que existen en la Ciudad de México*, Tercera Edición, México, Editorial Patria, 1979.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*, México, UNAM/FCE, 1999.

RUGELEY, Terry, *Of Wonders and Wise men. Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800-1876*, USA, University of Texas Press, 2001.

RUSSO, Daniel, "Les representations mariales dans l'art d'Occident du Moyen Âge. Essai sur la formation d'une tradition iconographique", en Dominique Iogna-Prat, *et al.*, *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*, París, Beauchsne, 1996, pp. 173-294.

SANTILLÁN, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", en Álvaro Matute (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, México, Porrúa/UNAM, 1995.

_____, "Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831", en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio 2002, pp. 87-104.

SCHMIDT, Peer, "Una vieja elite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas, 1808-1821", en Sandra Kuntz Ficker y Horst Pietschmann (eds.), *México y la Economía Atlántica (siglos XVIII-XX)*, México, El Colegio de México, 2006.

_____, "La Reforma y la Reforma. Lutero y el debate sobre la libertad durante la Reforma en México a mediados del siglo XIX", en Kart Kohut *et al.*, *Alemania y México: percepciones interculturales en el siglo XIX* (en prensa).

SCHMITTE, Jean-Claude, "El historiador y las imágenes", en *Relaciones*, vol. XX, núm. 77, 1999, pp. 17-47.

_____, "La culture de l'imago", en *Annales*, Janvier-fébrier 1996, núm. 1, pp. 3-36.

SCHÖNBORN, Christoph, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.

SICILIA, Javier, *Concepción de Armida. La amante de Cristo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

SIGAUT, Nelly, "La Influencia de la Iglesia en la producción figurativa", texto inédito.

SPECKMAN GUERRA, Elisa, "Los conventos de monjas y las Leyes de febrero de 1861", tesis inédita, México, UNAM, 1992.

STAPLES, Anne, "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10, México, UNAM/IIH, 1986, pp. 109-123.

TAPIA SANTAMARÍA, Jesús, "Identidad social y religión en el Bajío zamorano. El culto a la Purísima un mito de fundación. 1850-1900", en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

TAYLOR, William B., "Nuestra Señora del Patrocinio y fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII", en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 73, 1998, pp. 281-312.

_____, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM-Iztapalapa, 2003.

_____, "Two shrines of the Cristo Renovado: religion and peasant politics in late colonial Mexico", en *The American Historical Review*, vol. 110, núm. 4, octubre de 2005, pp. 945-974.

TÉLLEZ AGUILAR, Abraham, "El proceso de introducción del protestantismo en México, desde la independencia hasta 1884", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia/UNAM, 1989.

_____, "Una Iglesia cismática mexicana en el siglo XIX", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Álvaro Matute (editor), Ricardo Sánchez Flores (editor asociado), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 13, 1990, pp. 253-256.

TORO JARAMILLO, Iván Darío, *Pensamiento político católico en "la crisis de medio siglo" de Colombia: 1850-1900*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.

TORRES SEPTIÉN, Valentina, "De cerro a montaña santa: la construcción del monumento a Cristo Rey (1919-1960)", en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 22, 2004, pp. 113-154.

TOUSSAINT, Manuel, *La litografía en México en el siglo XIX*, Edición facsimilar, México, Biblioteca Nacional de México, 1934.

TOVAR DE TERESA, Guillermo, *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, México, Vuelta, 1992.

TREJO, Evelia, "La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 11, México, IIH/UNAM, 1988, pp. 149-155.

TURRÓ, Salvio, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, España, Anthropos, 1985.

UZETA, Jorge, *El diablo y la santa. Imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, México, El Colegio de Michoacán, 1997.

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio, *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana (1821-1943)*, México, Editorial Jus, 1949.

VÁZQUEZ, Josefina Z., "Iglesia, ejército y centralismo", *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 1, julio-septiembre, 1989.

VÁZQUEZ SANTA ANA, Higinio, *Imágenes celebres de México*, México, Editado s/n, 1950.

VERA, Fortino Hipólito, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, vol. 2, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, 1887.

______, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.

VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, tomos 2 y 3, Barcelona, Biblioteca Herder, 1989.

VILLANADA, Alicia, "Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900", en Álvaro Matute y otros (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, México, UNAM/Porrúa, 1995, pp. 325-366.

VOEKEL, Pamela, *Alone Before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*, USA, Duke University Press, 2002.

WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, España, Taurus, 1991.

WILLIAMS, Derek, "La creación del pueblo católico ecuatoriano (1861-1875)", en Aljovín Cristóbal y Nils Jacobsen, *Cultura política en los Andes, 1750-1950*, Lima, UNMSM/Cooperación regional francesa para los países andinos/IFEA, 2007.

WOLF, Norbert, *Caspar David Friedrich: 1774-1840: the Painter of Stillness*, Taschen, Germany, 2003.

WRIGHT-RÍOS, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, 2009.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica, "La conformación de un calendario festivo en México en el siglo XIX", en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra Historiador: Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1979.

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS

Archivo del Centro de Estudios de Historia de México (Grupo Carso. Anteriormente Condumex).

Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Archivo Histórico del Cabildo Catedralicio.

Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe.

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México.

Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia.
Biblioteca "Daniel Cosío Villegas" de El Colegio de México. Colección Especial.
Biblioteca de la Universidad Pontificia de México.
Biblioteca "José María Luis Mora" del Instituto Mora.
Biblioteca "Luis González y González" de El Colegio de Michoacán. Fondo Reservado.
Biblioteca Nacional. Colección Lafragua.
Biblioteca Padre E. Kino de la Compañía de Jesús.
Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Fondo Histórico.
Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural.
Hemeroteca Nacional.

ARCHIVOS EN INTERNET

Latin American Pamphets. Digital Collection.
Paperofrecord.com Building the World's Largest Searchable Archive of Historical Newspapers.

HEMEROGRAFÍA

Prensa católica

El Apostolado de la Cruz (1896-1898)
El Catecismo (1897-1898)
El Círculo Católico (1883-1884)
El Espectador de México (1851-1852)
El Domingo (1863-1864)
El Mensajero Católico (1875-1876)
El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús (1875-1899 y 1910-1914)
El Propagador de la devoción al Señor San José y a la Sagrada Familia (1870)
El Tiempo (1883-1912)
El Tiempo Ilustrado (1891-1912)
El Universal (1848-1855)
La Ciudad de Dios (1899-1906)
La Cruz (1855-1858)

La Esperanza (1904-1913)
La Iglesia Católica (1875-1879)
La Nueva Semana Católica (1899)
La Semana Católica (1897-1899)
La Sociedad Católica (1869-1874)
Gaceta Oficial del arzobispado de México (1897-1908)

Prensa protestante

El Abogado Cristiano Ilustrado (1877-1929)
El Evangelista Mexicano (1879-1913)
El Faro (1885-1913)
La Buena Lid (1892-1903)

Prensa liberal

El Federalista (1871)
El Imparcial (1897-1914)
El Monitor Republicano (1846-1896)
El Siglo Diez y Nueve (1841-1896)
La Bandera de Juárez (1872-1873)



Católicos, liberales y protestantes.
El debate por las imágenes religiosas
en la formación de una cultura nacional (1848-1908)
se terminó de imprimir en junio de 2016 en los talleres de
Iniziativa Graphic DV, S.A. de C.V.
Alcanfores 45B, Col. Del Valle Sur, 09819 Ciudad de México.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición Jorge Sánchez
en la Dirección de publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

En el México de la segunda mitad del siglo XIX se revivió, con sus particularidades, la antigua pugna en torno al uso de las imágenes de devoción católica, que en la Europa del siglo XVI enfrentó al catolicismo con el protestantismo. La permisión por parte del Estado mexicano de la difusión de las ideas protestantes en la sociedad mexicana tenía como propósito reforzar el proyecto social, cultural y político de la reforma liberal. Tanto protestantes como liberales querían disminuir el dominio de la cultura católica sobre la población mexicana. Y ambos trabajaron para erradicar la presencia dominante de las estructuras simbólicas del catolicismo, iniciando una nueva querella sobre el culto a las imágenes que la Iglesia católica había extendido desde Roma.

Esta obra propone una interpretación sobre la formación de una cultura nacional vista a través del debate generado entre católicos, liberales y protestantes mediante los discursos sobre los usos y funciones de las imágenes de devoción católica en el proceso de Reforma liberal en la arquidiócesis de México. ¿Cuál fue el impacto que el proceso de secularización tuvo sobre la cultura católica? ¿En qué medida las políticas religiosas adoptadas por los gobiernos liberales afectaron la religiosidad que se vivía en el país? ¿Hubo una política iconoclasta por parte del Estado liberal mexicano? La respuesta a estas preguntas y el planteamiento de otras se encuentran en las páginas de este libro.


ISBN: 978-607-462-890-6

